وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۰

عدل ـــــ عمة

مجمع الفقـه الإسـلامى الهنـد

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی - 110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

’’من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين‘‘

(بخاری ومسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	عبادت کے دوران عذر کا پیش آنا	۵۷
۱۳	دوسری نوع: عارضی اعذار	۵۸
۱۴	قسم دوم: عبادات کے احکام کے ساتھ عام عذر	۵۹
	الف۔ سفر	۵۹
۱۵	نماز کا قصر اور اس کو جمع کرنا	۵۹
۱۶	رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز	۶۰
۱۷	مسح علی الخفین کی مدت میں اضافہ	۶۰
۱۸	وجوب جمعہ کا ساقط ہونا	۶۰
۱۹	بیویوں کے درمیان باری کا ساقط ہونا	۶۰
	ب۔ مرض	۶۰
۲۰	پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی صورت میں شرعاً تیمّم کرنا	۶۰
۲۱	نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے عاجز ہونا	۶۰
۲۲	جمع بین الصلاتین	۶۰
۲۳	جمعہ کو چھوڑ دینا	۶۰
۲۴	رمضان میں روزہ چھوڑ دینا	۶۱
۲۵	معتکف کا مسجد سے نکلنا	۶۱
۲۶	حج، عمرہ اور رمی جمرات میں نائب بنانا	۶۱
۲۷	حالت احرام کی ممنوعات کا فدیہ کے ساتھ مباح ہونا	۶۱
۲۸	حرام اشیاء سے علاج کرنا	۶۱
۲۹	ستر کو دیکھنے اور اس کے چھونے کا مباح ہونا	۶۱
۳۰	ج۔ اکراہ	۶۱
۳۱	د۔ جہل ونسیان	۶۲
۳۲	ھ۔ جنون، بے ہوشی اور نیند	۶۲
۳۵	و۔ اضطرار	۶۳
۳۶	ز۔ حاجت	۶۳
۳۷	ح۔ صغر	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اعذار کے کچھ خاص احکام ہیں	۶۳
۳۸	الف۔دین اور نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دست ہونا	۶۳
۳۹	ب۔عیب دار سامان کی واپسی کی تاخیر میں عذر	۶۴
۴۰	ج۔مطالبہ شفعہ کی تاخیر میں عذر	۶۴
۴۱	د۔عقود میں عذر کا اثر	۶۵
۴۲	ھ۔ترک جہاد میں عذر	۶۵
	عذراء	۶۶
	دیکھئے: بکارۃ	
	عَذِرۃ	۶۶
	دیکھئے: نجاست	
	عُذْرَۃ	۶۶
	دیکھئے: بکارۃ	
	عذیرۃ	۶۶
	دیکھئے: إعذار اور دعوۃ	
۱-۶	عرافۃ	۶۷-۶۹
۱	تعریف	۶۷
	متعلقہ الفاظ: الف-تنجیم، ب-کہانت، ج-سحر	۶۷
۵	شرعی حکم	۶۸
	عُراۃ	۶۹
	دیکھئے: عورۃ	
	عَرایا	۶۹
	دیکھئے: بیع العرایا	
	عربون	۶۹
	دیکھئے: بیع العربون	

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	ج۔مرد ہونا	۱۴۴
۱۸	عشری اموال	۱۴۴
۱۹	اموال تجارت میں وجوب عشر کے شرائط	۱۴۴
۲۰	الف۔مال کو منتقل کرنا	۱۴۴
۲۱	ب۔مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو	۱۴۴
۲۲	ج۔نصاب	۱۴۵
۲۳	د۔دین سے فارغ ہونا	۱۴۶
۲۴	عشر کی مقدار	۱۴۶
۲۵	اول: ذمی کی مال تجارت میں واجب مقدار	۱۴۶
۲۶	دوم: حربی کی مال تجارت میں واجب مقدار	۱۴۷
۲۷	عشر کتنی مدت کے لئے کافی ہوگا	۱۴۷
۲۸	اول: ذمی	۱۴۸
۲۹	دوم: حربی	۱۴۸
۳۰	عشر وصول کرنے کا وقت	۱۴۸
۳۱	عشر وصول کرنے کا حق کس کو ہے	۱۴۹
۳۲	عشر وصول کرنے کے طریقے	۱۴۹
۳۳	پہلا طریقہ: عمالہ علی العشر	۱۴۹
۳۴	عمل علی العشر کا حکم	۱۵۰
۳۵	عاشر کے شرائط	۱۵۰
۳۶	عشر کی وصولی میں عاشر کے لئے ہدایات	۱۵۰
۳۷	اہل عشر کے ساتھ نرمی کرنا	۱۵۱
۳۸	عشر وصول کرنے کا دوسرا طریقہ: قبالہ	۱۵۱
۳۹	عشر ساقط ہونے کے اسباب	۱۵۲
۴۰	الف۔مسلمان ہونا	۱۵۲
۴۱	ب۔امام کا اس کو ساقط کردینا	۱۵۲
۴۲	ج۔حربی کے تعلق سے حق ولایت کا منقطع ہوجانا	۱۵۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	ایجاب کنندہ کو قبول کا علم ہونا	۲۵۹
۲۶	۲۔عاقدین کے غائب رہنے کی حالت میں عقد کی مجلس	۲۶۰
۲۷	وہ عقود جن میں مجلس کا متحد رہنا شرط نہیں ہے	۲۶۱
۲۸	دوم۔عاقدین	۲۶۱
۲۹	اول۔اہلیت	۲۶۱
۳۰	دوم۔ولایت	۲۶۲
۳۱	سوم۔رضامندی وخود مختاری	۲۶۲
۳۲	رضا کے عیوب	۲۶۳
۳۳	سوم۔محل عقد	۲۶۳
۳۴	الف۔محل کا پایا جانا	۲۶۳
۳۶	ب۔محل میں عقد کے حکم کی صلاحیت ہونا	۲۶۵
۳۷	ج۔عاقدین کو محل عقد کا معلوم ہونا	۲۶۶
۳۹	ا۔عقد ہبہ	۲۶۷
۴۰	۲۔عقد وصیت	۲۶۷
۴۲	د۔سپردگی پر قادر ہونا	۲۶۹
۴۳	عقود کی تقسیم	۲۷۰
۴۴	اول:عقود مالی اور عقود غیر مالی	۲۷۰
۴۵	دوم:عقود لازمہ اور غیر لازمہ	۲۷۱
۴۶	سوم:خیار کے لائق ہونے کے اعتبار سے عقد کی تقسیم	۲۷۱
۴۷	چہارم:جن عقود میں قبضہ شرط ہے اور جن میں قبضہ شرط نہیں ہے	۲۷۲
۵۰	پنجم:عقود معاوضہ اور عقود تبرع	۲۷۶
۵۱	ششم:عقد صحیح،عقد باطل اور فاسد	۲۷۷
۵۲	ہفتم:عقد نافذ اور عقد موقوف	۲۷۷
۵۳	ہشتم:عقود مؤقتہ اور عقود مطلقہ	۲۷۸
۵۴	عقود میں لگائی جانے والی شرطیں	۲۷۹
۵۵	عقد کے آثار	۲۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	ب۔ارش	۳۱۱
۷	ج۔وراثت اور وصیت سے محروم ہونا	۳۱۱
۸	عقوبت حد کی اقسام	۳۱۱
۹	تعزیری سزائیں	۳۱۲
۱۰	چند سزائیں دینا	۳۱۲
۱۱	عقوبات کا تداخل	۳۱۲
	عقوق	۳۱۳
	دیکھئے: برالوالدین	
۱-۱۰	**عقیق**	۳۱۳-۳۱۶
۱	تعریف	۳۱۳
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف-حجر، ب-معدن، ج-یاقوت	۳۱۴
	اجمالی حکم	۳۱۴
۵	اول: وادی کے معنی میں عقیق	۳۱۴
	دوم: عقیق ایک قسم کا پتھر کے معنی میں	۳۱۵
۶	الف۔عقیق سے تیمّم کرنا	۳۱۵
۷	ب۔عقیق کی زکاۃ	۳۱۵
۸	ج۔عقیق میں سود	۳۱۵
۹	د۔عقیق میں بیع سلم	۳۱۵
۱۰	ھ۔عقیق سے زینت اختیار کرنا	۳۱۶
۱-۱۲	**عقیقہ**	۳۱۶-۳۲۱
۱	تعریف	۳۱۶
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف-اُضحیہ، ب-ہدی	۳۱۷
۴	شرعی حکم	۳۱۷
۵	عقیقہ کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۱۸
۶	میت کی طرف سے عقیقہ	۳۱۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	لڑکی کی طرف سے عقیقہ	۳۱۸
۸	عقیقہ کا مطالبہ کس سے کیا جائے گا	۳۱۸
۹	عقیقہ کا وقت	۳۱۹
۱۰	عقیقہ میں کون جانور کافی ہے اور کون مستحب ہے؟	۳۲۰
۱۳	عقیقہ کو پکانا	۳۲۰
	علاج	۳۲۱
	دیکھئے: تطبیب	
۱-۷	**علانیۃ**	۳۲۱-۳۲۳
۱	تعریف	۳۲۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: الف- جہر، ب- سر	۳۲۱
	اجمالی حکم	۳۲۲
	طاعات وعبادات میں	۳۲۲
۴	پہلی قسم	۳۲۲
۵	دوسری قسم	۳۲۲
۶	تیسری قسم	۳۲۲
۷	افلاس کی وجہ سے حجر کا اعلان کرنا	۳۲۳
۱-۶	**علقہ**	۳۲۴-۳۲۶
۱	تعریف	۳۲۴
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف- نطفہ، ب- مضغہ، ج- جنین	۳۲۴
	علقہ سے متعلق احکام	۳۲۵
۵	علقہ کو ساقط کرنا	۳۲۵
۶	علقہ کے ساقط ہوجانے پر مرتب ہونے والے احکام	۳۲۶
۱-۱۰	**علۃ**	۳۲۶-۳۳۰
۱	تعریف	۳۲۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: الف- حکمت، ب- سبب، ج- شرط، د- مانع	۳۲۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	نابینا کا عقد	۳۳۸
۱۰	نابینا کا لعان	۳۳۸
۱-۶	عمارۃ	۳۳۹-۳۴۰
۱	تعریف	۳۳۹
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف- بناء، ب- ترمیم، ج- احیاء	۳۳۹
۵	عمارت سے متعلق احکام	۳۳۹
۶	مساجد کی عمارت	۳۴۰
۱-۱۶	عمامہ	۳۴۱-۳۴۸
۱	تعریف	۳۴۱
۲-۷	متعلقہ الفاظ: الف- عذبۃ، ب- ذؤابہ، ج- عصابہ، د- معجر، ھ- قناع، و- قلنسوہ	۳۴۱
۸	عمامہ کی شکلیں	۳۴۲
۹	رسول اللہ ﷺ کے عماموں کی صفت	۳۴۳
۱۰	ذمیوں کے عماموں کی صفت	۳۴۴
۱۱	عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا	۳۴۵
۱۲	عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا	۳۴۵
۱۳	عمامہ پر مسح کرنے کا حکم	۳۴۶
۱۴	میت کے لئے عمامہ	۳۴۶
۱۵	احرام میں عمامہ باندھنا	۳۴۷
۱۶	عمامہ اتارنے کی سزا دینا	۳۴۷
۱-۱۲	عمد	۳۴۸-۳۵۲
۱	تعریف	۳۴۸
۲-۴	متعلقہ الفاظ: الف- قصر، ب- عزم، ج- خطا	۳۴۸
	عمد سے متعلق احکام	۳۴۹
۵	الف۔ نماز میں	۳۴۹
۶	ب۔ روزہ میں	۳۴۹
۷	ج۔ جنایات میں	۳۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲	عمل اہل المدینہ	۳۷۵-۳۷۶
۱	تعریف	۳۷۵
۲	عمل اہل مدینہ کا حجت ہونا	۳۷۵
۱-۵	عم	۳۷۶-۳۷۹
۱	تعریف	۳۷۶
	عم سے متعلقہ احکام	۳۷۶
۲	وراثت میں	۳۷۶
۳	جنازہ میں	۳۷۷
۴	ولایت نکاح میں	۳۷۷
۵	حضانت میں	۳۷۹
۱-۵	عمۃ	۳۷۹-۳۸۰
۱	تعریف	۳۷۹
	پھوپھی سے متعلق احکام	۳۷۹
۲	پھوپھی سے نکاح کا حکم	۳۷۹
۳	پھوپھی کی میراث	۳۸۰
۴	پھوپھی کے لئے حضانت کا حق	۳۸۰
۵	پھوپھی کا نفقہ	۳۸۰
	تراجم فقہاء	۳۸۲

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

عدل

تعریف:

۱- عدل ''جور'' کی ضد ہے، کا معنی لغت میں معاملات میں میانہ روی اختیار کرنا ہے، یعنی افراط وتفریط کے درمیان متوسط پہلو اختیار کرنا۔ اور ''عدل من الناس'' ایسا شخص جس کا قول اور فیصلہ لوگوں میں پسندیدہ اور قابل قبول ہو، اور رجل عدل ایسا شخص جس کا عدل واضح ہو، عدالة مصدر وصفی ہے جس کا معنی ذو عدل ہے یعنی صاحب عدل وانصاف۔

عدل کا اطلاق واحد، تثنیہ اور جمع پر ہوتا ہے، اور تثنیہ اور جمع میں مطابقت جائز ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، عدلان، عدول، اور مؤنث کے لئے عدلة ہے۔

العدالة: ایک ایسی صفت ہے جس کی رعایت کرنے سے عام طور پر بظاہر مروءت میں خلل انداز چیز سے بچنا واجب ہوتا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں عدل ایسا شخص ہے جس کی اچھائیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں[1]، اور وہ صاحب مروءت اور غیر متہم ہو[2]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۳، مجلة الأحکام العدلیہ رص ۳۴۴ دفعہ: ۱۷۰۵۔

(۲) معین الحکام رص ۸۲ طبع المیمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قسط:

۲- قسط لغت میں عدل اور جور کو کہتے ہیں اور یہ اضداد میں سے ہے، أقسط (الف کے ساتھ) عدل ہے، اور جب وہ عدل کا معاملہ کرے تو اسے مقسط کہا جائے گا، گویا أقسط میں جو ہمزہ ہے وہ سلب کے لئے ہے، جیسا کہ شکا إلیه فأشکاہ کے استعمال میں ہے۔

عدل کے معنی میں قَسَطَ اور أَقْسَطَ دو لغت ہیں، لیکن جور کے معنی میں ایک ہی لغت ہے، اور وہ قسط بغیر الف کے ہے[1]۔

قسط کا لفظ اپنے دونوں معانی کے اعتبار سے عدل سے عام ہے۔

ب- ظلم:

۳- ظلم کی اصل جور اور حد سے تجاوز کرنا ہے، رسول اللہ ﷺ کا قول وضو کی بحث میں اسی معنی میں ہے، آپ ﷺ کا فرمان ہے: ''فمن زاد علی هذا أو نقص فقد أساء وظلم''[2] (یعنی جو اس پر اضافہ کرے گا یا کمی کرے گا وہ برا کرے گا اور ظلم کرے گا)۔

اہل لغت اور اکثر علماء کے نزدیک ظلم کہتے ہیں شئی کو اس کے اپنے مخصوص مقام کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں رکھنا، شریعت میں ظلم کہتے ہیں حق سے باطل کی طرف جانا[3]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: ''فمن زاد علی هذا أو نقص فقد أساء وظلم'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۹۴) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۴۶) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور انہوں نے صحیح اسانید کے ساتھ روایت کیا ہے، جیسا کہ ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۸۳) میں ذکر کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت نے لفظ ''أو نقص'' کو ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ عون المعبود (۱/ ۲۹۹) میں ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، التعریفات للجرجانی۔

ج۔فسق:

۴-فسق طاعت سے نکلنا ہے،فسق اصلاً کسی شئ کا دوسری شئ سے بطور فساد نکلنا ہے، "فسق فلان" کا مطلب ہوتا ہے فلاں شرعی حدود سے نکل گیا۔ظلم فسق سے عام ہے[۱]۔

عدل کے احکام:

۵-عدل اللہ کے اسماء حسنی میں سے ہے،اوراسی سے آسمان وزمین کا قیام وبقا ہے،اورمخلوق کا معاملہ بھی اسی سے منظّم ہے،اس کے احکام کتب فقہ میں مختلف ابواب میں ہیں جن میں کچھ درج ذیل ہیں:

نماز کے امام میں عدل:

۶-نماز میں جو امام ہواس کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۲]:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور کے خلاف قول یہ ہے کہ نماز میں امام کا عادل ہونا شرط نہیں ہے،کیونکہ حدیث نبوی ہے:"صلوا خلف كل بر وفاجر"[۳](ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو)۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام کا عادل ہونا شرط ہے، فاسق شخص کی امامت درست نہیں ہوگی ، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ"[۱] (تو کیا جو کوئی مومن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے؟ یکساں نہیں ہوسکتے)،اسی طرح نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "لا تؤمن امرأة رجلا، ولا يأم أعرابى مهاجرا، ولا فاجر مؤمنا"[۲](کوئی بھی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے،نہ اعرابی مہاجر کی امامت کرے اور نہ ہی فاسق وفاجر مومن کی امامت کرے)،ایک دوسری حدیث میں ہے:"اجعلوا أئمتكم خياركم"[۳](اپنا امام اپنے میں سے نیک لوگوں کو منتخب کرو)۔

اس مسئلہ کی تفصیلات کے لئے دیکھئے:اصطلاح "امامۃ الصلاۃ" فقرہ/ ۲۴۔

عامل زکاۃ میں عدل:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عامل زکاۃ کا عادل ہونا شرط ہے،اور اس بات پر کہ فاسق شخص کو متولی بنانا اوراس کو زکاۃ کا عامل بنانا حرام ہے،اس لئے کہ یہ بھی ولایت کی ایک قسم ہے،لہذا اس میں عدالت شرط ہوگی،جیسا کہ دیگر ولایات میں عدل شرط ہے،اوراس لئے بھی کہ فاسق اہل امانت میں سے نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ عدل کا مطلب یہ ہے کہ اپنے عمل میں فاسق نہ ہو،نہ کہ شہادت کے عدل کی طرح عادل ہو۔

---

(۱) المصباح المنیر ،المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، القوانین الفقہیہ رص ۶۸، المجموع للنووی ۴/ ۲۵۳،مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ۱۰۱،روضۃ الطالبین ۱/ ۳۵۵۔

(۳) حدیث: "صلوا خلف کل بر وفاجر" کی روایت ابوداؤد(۱/ ۳۹۸) اور دارقطنی (۲/ ۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے معلول قراردیا ہے، جیسا کہ التلخیص (۲/ ۳۵) میں ہے۔

(۱) سورۂ سجدہ/ ۱۸۔

(۲) حدیث: "لا تؤمّن امرأة رجلا، ولا يؤم أعرابى مهاجرا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے،بوصیری نے الزوائد (۱/ ۲۰۳) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) حدیث: "اجعلوا أئمتكم خياركم......" کی روایت بیہقی (۳/ ۹۰) اور دارقطنی (۲/ ۸۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے،بیہقی نے اس کی سند کو ضعیف قراردیا ہے۔

حنابلہ کی بیشتر کتابوں میں عدل کی تعبیر امانت سے کی گئی ہے، البتہ ان لوگوں نے یہ صراحت کردی ہے کہ یہاں امانت سے مراد عدالت ہے[۱]۔

رمضان کے چاند کی رؤیت میں عدل:

۸- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص رمضان کا چاند دیکھے اس کی شہادت کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو، البتہ فقہاء کے درمیان اس عدالت کے بارے میں اختلاف ہے جو یہاں مراد ہے، چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ رمضان کا چاند دیکھنے والے میں جو عدالت شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے، اسی لئے ان حضرات کے نزدیک غلام اور عورت کے دیکھنے سے بھی چاند ثابت ہوجائے گا۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں جو عدالت مقصود ہے وہ عدالت باطنی ہے، یہی وجہ ہے کہ مستور الحال شخص کا قول عدم اعتماد کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ فاسق کا قول قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

لیکن فقہاء فرماتے ہیں کہ اس شخص پر روزہ رکھنا واجب ہوگا جس کو کوئی قابل اعتماد خبر دینے والا رمضان کا چاند دیکھنے کی خبر دے، اگرچہ وہ مخبر شخص فاسق اور غیر عادل ہو، اسی طرح چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا، خواہ وہ شخص عادل ہو یا فاسق، خواہ حاکم کے سامنے شہادت پیش کرے یا نہ کرے، اور خواہ اس کی شہادت قبول کی جائے یا رد کردی جائے، اس لئے کہ وہ شخص جان رہا ہے کہ یہ رمضان کا دن ہے[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۳۸، المجموع للنووی ۶/۱۶۷، روضۃ الطالبین ۲/۳۴۵، کشاف القناع ۲/۳۰۵، الفروع ۲/۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۱۵۔

(۲) البدائع ۲/۸۰، ۸۱، مواہب الجلیل ۲/۳۸۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۵، المجموع للنووی ۶/۲۷۵، ۲۸۲، مغنی المحتاج ۱/۴۲۰، کشاف القناع ۲/۳۰۴، المغنی لابن قدامہ ۳/۱۵۷۔

شوال، ذی الحجہ اور ان کے علاوہ دیگر مہینوں کی رؤیت کے بارے میں تفصیلات ہیں جو اصطلاح: ''رؤیۃ الہلال'' (فقرہ/۶) میں دیکھی جائیں۔

قبلہ میں عدل:

۹- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قبلہ کی خبر دینے والے کی خبر قبول کرنے کے لئے یا اس معاملہ میں اس کی تقلید کرنے کے لئے عدالت شرط ہے، اس لئے کہ فاسق کی خبر دین میں کمی، تہمت کے امکان اور دینی معاملات میں اس کی خبر معتبر نہ ہونے کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ فاسق کی خبر قبلہ کے بارے میں قبول کرلی جائے گی، کیونکہ یہاں تہمت کا امکان نہیں ہے، جیسا کہ بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فاسق کے گھر میں جو قبلہ ہو اس کی طرف رخ کرنا درست ہے۔ بشرطیکہ اس کو اس نے نہ بنایا ہو اور اگر اس نے اسے خود بنایا ہو تو اس کا حکم اس کے خبر دینے کی طرح ہے[۱]۔

پانی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں عدل:

۱۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پانی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں جس شخص کی خبر قبول کی جائے گی اس کا عادل ہونا شرط ہے، اس بارے میں فاسق کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ فاسق نہ اہل روایت میں ہے اور نہ اہل شہادت میں، اور یہاں پر جس عدالت کی شرط ہے وہ ظاہری عدالت ہے۔

البتہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر فاسقوں کی کوئی ایسی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۸۹، جواہر الإکلیل ۱/۴۵، الفواکہ الدوانی ۱/۲۶۹، المجموع للنووی ۳/۲۰۰، مغنی المحتاج ۱/۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۵۳، کشاف القناع ۱/۳۰۶۔

جماعت پانی کی نجاست یا طہارت کے بارے میں خبر دے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو تو ان کی خبر قبول کر لی جائے گی، مذکورہ حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ فاسق پانی کے بارے میں اپنے کسی عمل کی خبر دے [۱]۔

ولی نکاح میں عدل:

۱۱- نکاح کے ولی کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا قول مشہور، اور شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ نکاح کے باب میں ولی کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا عادل ہونا شرط ہے۔

مالکیہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ ولی کا عادل ہونا شرط کمال ہے، جس کا پایا جانا مستحب ہے، اور ولی فاسق کا نکاح کرانا مکروہ ہے [۲]۔

فقہاء کا مذکورہ اختلاف سلطان کے علاوہ اس ولی کے بارے میں ہے جو ایسی عورت کا نکاح کرا رہا ہو جس کا کوئی ولی نہ ہو، جہاں تک سلطان کی بات ہے تو اس کے لئے بر بنائے حاجت عدالت کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ اس آقا کے لئے عدالت کی شرط نہیں ہے جو اپنی باندی کا نکاح کرے، اس لئے کہ ایسا کرنا اپنی ملک میں تصرف کرنا ہے، جیسا کہ اگر وہ اس کو اجرت پر رکھ دے [۳]۔

(۱) البدائع ۱/۲۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۲، روضۃ الطالبین ۱/۳۵، مغنی المحتاج ۱/۲۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۶۴۔

(۲) البدائع ۲/۲۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۹۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۸۱، مواہب الجلیل ۳/۴۳۸، الفواکہ الدوانی ۲/۲۲، حاشیۃ العدوی ۲/۳۴، مغنی المحتاج ۳/۱۵۵، روضۃ الطالبین ۷/۶۴، المغنی ۶/۴۶۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۶۶، کشاف القناع ۵/۵۴۔

وصی میں عدل:

۱۲- فقہاء کے درمیان وصی کے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ شرط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں یہ شرط نہیں ہے، مالکیہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ ہیں، البتہ مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں عادل سے مراد یہ ہے کہ وہ امین ہو، معاملات اچھی طرح کرنے کی صلاحیت ہو اور بچہ کے مال کی حفاظت کرنے والا ہو۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''إیصاء'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

وقف کے نگراں میں عدل:

۱۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کا نگراں اگر حاکم کی طرف سے مقرر ہو تو اس کا عادل ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ وقف کی نگرانی وصیت کی طرح ایک ولایت ہے، اگر حاکم کسی فاسق کو مقرر کرے تو اس کا تقرر درست نہ ہوگا، اور وقف سے اس کے قبضہ کو ختم کر دیا جائے گا، اور اگر حاکم اس کو عادل ہونے کی حالت میں مقرر کرے پھر وہ فاسق ہو جائے تو وہ معزول ہو جائے گا، اور حاکم اس سے وقف چھین لے گا، اس لئے کہ وقف کی رعایت فاسق کی ولایت اس پر باقی رکھنے سے زیادہ اہم ہے۔ علامہ سبکی شافعی فرماتے ہیں کہ حاکم کی طرف سے مقرر کردہ نگراں میں عدالت باطنی کا اعتبار کیا جائے گا، اور واقف کی طرف سے مقرر کردہ نگراں میں عدالت ظاہری پر اکتفاء کرنا مناسب ہے [۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۴۰۸، ۶/۲۱۳، تبیین الحقائق ۳/۳۲۹، مواہب الجلیل ۶/۳۷، مغنی المحتاج ۲/۳۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۴۷، روضۃ الطالبین ۵/۳۴۷۔

لیکن اگر نگراں واقف کی طرف سے مقرر ہو تو اس کی تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں دیکھی جائے۔

مجور علیہ کے ولی میں عدل:

۱۴- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بچہ کے ولی میں ایک شرط عادل ہونا ہے، خواہ ولی باپ ہو یا دادا یا ان کے علاوہ کوئی اور، اس لئے کہ یہ ایک ولایت ہے، اور غیر عادل کو یہ ولایت سونپنا، بچہ اور اس کے مال کو ضائع کرنا ہے، اور جو عدالت یہاں شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے نہ کہ عدالت باطنی، لہذا مثلاً باپ کو اس وقت بھی ولایت حاصل ہوگی جبکہ وہ مستور الحال ہو، یعنی نہ اس کی عدالت معلوم ہو اور نہ اس کا فاسق ہونا اور یہ اس لئے کہ بچہ پر اس کی شفقت بہت زیادہ اور مکمل ہوتی ہے اور بچہ ہی کی طرح مجنون اور معتوہ (مدہوش شخص) بھی ہیں[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایۃ''۔

امامت عظمی اور ولایت عامہ میں عدل:

۱۵- جس شخص کو امامت کبری یا اس کے مشابہ ولایات عامہ کی ذمہ داری سونپی جائے، اس کے لئے عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کا عادل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ فاسق دین کے بارے میں متہم ہوا کرتا ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، الإنصاف ۱۱/ ۱۷۷۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ امامت کبری اور ولایت عامہ درست ہونے کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، اسی لئے امامت کبری کی ذمہ داری فاسق کو سونپنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، امام احمد سے ایک روایت یہی منقول ہے، اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

عدالت کی شرط کے سلسلہ میں جو حکم امام اعظم کا ہے وہی حکم گورنروں، وزراء، افسران، اراکین مجلس شوری اور فوج کے کمانڈروں کا ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''الإمامۃ الکبری''، فقرہ/ ۱۱۔

قضاۃ، محتسبین، مفتیان، نائبین قضاۃ، حکم وغیرہ میں عدل:

۱۶- قاضی اور ان جیسے عہدیداروں کا عادل ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کو قضا یا افتاء کی ذمہ داری سونپی جائے اس میں عدالت کا پایا جانا شرط ہے، لہذا فاسق کو قضا کی ولایت سونپنا جائز نہیں ہوگا، اور نہ ایسے شخص کو جس میں ایسا نقص ہو جو قبول شہادت سے مانع ہو۔

جمہور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تولیت قضا کے صحیح ہونے کے لئے عدالت شرط نہیں ہے، اور فاسق قضا کا اہل ہے، لہذا اسے قضاء کی ذمہ داری سونپنا جائز ہے، اور اس کے فیصلے نافذ ہوں گے، بشرطیکہ وہ ان میں حد شرعی سے تجاوز نہ کرے، اس لئے کہ عدالت ان کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۴/ ۲۹۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، ۴/ ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۳، ۱۰/ ۴۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، ۲۲، ۶۶، ۳۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۰، ۶۰۔

نزدیک صرف شرط کمال ہے، اس بنا پر ان کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے، کیونکہ قضا ایک عظیم امانت ہے، اور یہ مال، عزت وآبرو اور جان کی امانت ہے، اور اس امانت کا پاس ولحاظ وہی رکھ سکتا ہے جس میں کامل درجہ کا ورع وتقوی ہو، لیکن اگر اس کے باوجود کسی فاسق کو عہدہ قضا سونپ دیا جائے تو یہ تفویض درست ہوجائے گی، اور وہ شخص قاضی ہوجائے گا، اس لئے کہ فساد اس کی ذات کے علاوہ دوسرے سبب کی وجہ سے تھا، لہذا یہ اس کے لئے منصب قضا کی تفویض کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہوگا، چنانچہ حضرت اُصم سے اس طرح کی بات منقول ہے کہ قاضی کا فاسق ہونا جائز ہے[1]۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ابو ذرؓ سے فرمایا: "كيف أنت إذا كانت عليک أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، أو يميتون الصلاة عن وقتها" قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: "صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصلّ، فإنها لک نافلة"[2] (تمہارا کیا حال ہوگا جب تم پر ایسے امراء مسلط ہوں گے جو نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کریں گے، یا وقت سے فوت کردیں گے، حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: کہ نماز کو اس کے وقت پر ادا کرو، پھر اگر نماز کو ان کے ساتھ پالو تو پڑھ لو یہ تمہارے لئے نفل ہوجائے گی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قضاء" اور "ولایۃ"۔

(۱) البدائع ۷/ ۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۹، ۳۰۱، الفتاوی الخانیہ ۲/ ۳۶۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۶، ۷۷، ولابی یعلی ص ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، کشاف القناع ۶/ ۳۰۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۹، ۴۰، ۱۰۰۔

(۲) حدیث: "كيف أنت إذا كانت عليک أمراء......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۴۸) نے کی ہے۔

گواہوں میں عدل:

۱۷- گواہ کے لئے عادل ہونے کی شرط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گواہوں کے گواہ بننے اور گواہی دینے دونوں میں عادل ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ"[1] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرا لو)، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالی نے فاسق کی خبر سننے پر توقف کا حکم فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[2] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)۔

شہادت ایک خبر ہے، لہذا تحقیق کرنا واجب ہوگا۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود في الإسلام، ولا ذي غمر على أخيه"[3] (خائن مرد اور خائن عورت کی شہادت اور اسلام میں جس پر حد جاری کی گئی ہو اس کی شہادت اور اپنے بھائی سے کینہ رکھنے والے کی شہادت جائز نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ فاسق شخص کا دین اس کو ممنوعات اور محظورات دین سے نہیں روکتا، لہذا اس پر یہ اطمینان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے کذب کا صدور نہ ہو، جب ایسا ہوگا تو اس کی شہادت سے اعتماد حاصل نہیں ہوگا[4]۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۶۔

(۳) حدیث: "لاتجوز شهادة خائن......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۲) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۳۷) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) البدائع ۶/ ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۴۱۶۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اہلیت شہادت کے لئے عدل شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فاسق کے لئے شاہد بننا درست ہے، مالکیہ اس جزئیہ میں حنفیہ کی موافقت کرتے ہیں، لہذا اگر وہ فاسق ہونے کی حالت میں گواہ بنے، پھر فسق سے توبہ کرلے پھر شہادت دے تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی، لیکن اگر توبہ نہ کرے تو جھوٹ کی تہمت کی وجہ سے اداء شہادت سے اسے روک دیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اداء شہادت کے لئے جو عدالت شرط ہے وہ عدالت ظاہری ہے، لیکن عدالت حقیقی اور باطنی جو گواہوں کے بارے میں تفتیش حال کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے، اور یہ عدم شرط اسی وقت ہے جبکہ دوسرا فریق گواہوں کے بارے میں طعن و جرح نہ کرے، یا حدود وقصاص میں شہادت ہو، اس صورت میں قاضی پر واجب ہوگا کہ وہ عدالت ظاہری پر اکتفاء نہ کرے بلکہ حدود ساقط کرنے کے لئے گواہوں کے حالات کے بارے میں سوال اور تفتیش کرے۔

لیکن اگر دوسرا فریق گواہوں کو مطعون قرار نہ دے تو حدود وقصاص کے علاوہ مسائل میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ قاضی گواہوں کے حال کے بارے میں سوال نہیں کرے گا، بلکہ عدالت ظاہری پر اعتماد کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"[۱] (اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت وسط بنادیا ہے)، اور اس لئے بھی کہ عدالت حقیقی ایک ایسی چیز ہے جس تک رسائی ناممکن ہے، لہذا عدالت ظاہری پر اکتفا کرنا ضروری ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک عدالت باطنی کا پایا جانا شرط ہے[۲]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰، الفتاوی الخانیہ ۲/ ۴۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۳، ۳۰۴۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شہادۃ" فقرہ/ ۲۲۔

حدیث کے راوی میں عدل:

۱۸- ائمہ حدیث وفقہ کی رائے ہے کہ حدیث میں جس شخص کی روایت سے استدلال کیا جائے گا اس کا عادل ہونا اور اسباب فسق اور خلاف مروءت چیزوں سے محفوظ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[۱] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو)، نیز ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ"[۲] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، اور حدیث میں ہے: "لا تأخذوا العلم إلا عمن تجيزون شهادته"[۳] (علم انہی سے حاصل کرو جن کی شہادت کو جائز سمجھتے ہو)، دوسری حدیث جو ابن سیرین سے مروی ہے کہ یہ علم دین ہے، لہذا تم ان کے بارے میں غور کرلو جن سے تم اپنا دین حاصل کررہے ہو۔ حضرت ابراہیم نخعی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: لوگ جب کسی شیخ کے پاس علم حاصل کرنے آتے تو ان کی زندگی، ان کی نماز اور حال کو دیکھتے تھے پھر ان سے علم حاصل کرتے تھے۔

راوی کی عدالت کا ثبوت یا تو علماء جرح وتعدیل کی صراحت سے

(۱) سورۂ حجرات/ ۶۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۳) حدیث: "لا تأخذوا العلم إلا عمن تجيزون شهادته" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۹/ ۳۰۱) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس حدیث کو فیض القدیر (۶/ ۳۸۴) میں مناوی نے نقل کیا ہے، اور اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں نسائی نے یہ کہا ہے کہ یہ "متروک الحدیث" ہیں۔

ہوگا یا شہرت کی وجہ سے ہوگا، لہذا جس کی عدالت علماء اور محدثین کے درمیان مشہور ہو، اور اس کے ثقہ اور امانت کا چرچہ ہو تو اس کی عدالت کے لئے کسی شہادت کی صراحت کی ضرورت نہیں۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ ایسے اہل علم جن کا علم سے لگاؤ مشہور ہو تو وہ عادل ہوں گے، اور ان کا معاملہ ہمیشہ عدالت پر محمول ہوگا الا یہ کہ ان سے خلاف عدل کوئی چیز ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"**[1] (اس علم کے حامل ہر دور میں عادل لوگ ہونگے، جو غالی لوگوں کی تحریف، باطل نظریات والوں کے غلط انتساب اور جاہلوں کی تاویلات سے اس علم کو محفوظ رکھیں گے)۔

صحیح و مشہور قول کے مطابق تعدیل بلا ذکر سبب قبول کر لی جائے گی خواہ راوی کے بارے میں ہو یا شاہد کے بارے میں، اس لئے کہ اس کے اسباب بہت ہوتے ہیں جن کا ذکر دشوار ہے۔

لیکن جرح اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ سبب واضح نہ ہو، اس لئے کہ لوگ اختلاف کرتے ہیں ان چیزوں میں جو قابل جرح ہو اور ان چیزوں میں بھی جو جرح کے لائق نہ ہو، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی بنیاد کی وجہ سے جرح کا اطلاق کرتا ہے جس کو وہ اپنے خیال میں جرح سمجھتا ہے حالانکہ حقیقۃً وہ جرح نہیں ہوتا ہے، لہذا یہاں ضروری ہے کہ سبب جرح بیان کیا جائے تا کہ یہ غور کیا جا سکے کہ یہ قادح اور نا قابل قبول ہے یا نہیں؟ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ یہ نقطۂ نظر فقہ اور اصول فقہ میں واضح اور طے شدہ ہے۔

(۱) حدیث: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله" کی روایت عقیلی نے الضعفاء (۹/۱) میں حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، ابن کثیر نے الباعث الحثیث (ص ۹۴) میں اس کے صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

راوی کا مجروح یا عادل ہونا صحیح قول کے مطابق ایک شخص سے بھی ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ خبر کے قبول کرنے میں عدد کی شرط نہیں ہے، لہذا راوی کے جرح یا اس کی تعدیل میں بھی عدد شرط نہیں ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ شہادت کی طرح دو شخص کا ہونا ضروری ہے[1]۔

اگر جرح و تعدیل دونوں کسی ایک شخص کے بارے میں ہوں تو صحیح قول یہ ہے کہ جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ تعدیل کرنے والا ایسی چیز کی خبر دے رہا ہے جو اس کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، اور جرح کرنے والا ایسی چیز کی خبر دے رہا ہے جو تعدیل کرنے والے سے مخفی ہے، اس لئے کہ جرح کرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اس کو ایسا ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے، اور تعدیل کرنے والے کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ اس نے ایسا ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ تعدیل کرنے والوں کی تعداد برابر ہو یا زیادہ ہو، ایک قول یہ ہے کہ اگر تعدیل کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو تو تعدیل اولی ہوگی۔

بعض مالکی فقہاء سے منقول ہے کہ اگر جرح کرنے والوں اور تعدیل کرنے والوں کی تعداد برابر ہو تو غور کیا جائے گا کہ ان میں کون زیادہ عادل ہیں، جو زیادہ عادل ہوں گے ان کی رائے کو ترجیح دی جائے گی، خواہ تعدیل کے بارے میں ہو یا جرح کرنے کے بارے میں ہو۔

وہ بدعتی جس کی بدعت کفر تک نہ پہنچی ہو اس کی روایت قبول کرنے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض علماء بدعتی کی روایت کو مطلقاً رد کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ شخص اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہے، جس طرح کفر تاویل شدہ اور غیر تاویل شدہ

(۱) مقدمہ ابن صلاح ص ۹۴، تدریب الراوی ص ۱۹۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۶۹۔

میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح فسق تاویل شدہ اور فسق غیر تاویل شدہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

بعض علماء بدعتی کی روایت کو اس صورت میں قبول کرنے کے قائل ہیں جبکہ وہ اپنے مسلک یا اپنے مسلک والوں کی نصرت وتائید میں جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو، خواہ وہ بدعت کا داعی ہو یا نہ ہو۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اہل ہوی کی شہادت کو قبول کرلیتا ہوں سوائے روافض میں سے فرقہ خطابیہ کے، اس لئے کہ یہ لوگ اپنے موافقین کے لئے جھوٹی گواہی دینا جائز سمجھتے ہیں۔

دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس کی روایت اس وقت قبول کرلی جائے گی جبکہ وہ بدعت کا داعی نہ ہو، لیکن اگر بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، یہی اکثر علماء کا مذہب ہے[1]۔

حکومت میں عدل:

۱۹- حکومت میں عدل اور رعایا پر حاکم کے ظلم کے حرام ہونے کے بارے میں فقہاء نے کافی گفتگو کی ہے۔

اس کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"[2] (بیشک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"[3] (اور انصاف کا خیال رکھو بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

اور فرمان نبوی ہے: "کلکم راع وکلکم مسئول عن

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نحل/۹۰۔

(۳) سورۂ حجرات/۹۔

رعیته، الإمام راع ومسئول عن رعیته"[1] (تم میں سے ہر شخص ذمہ دار ہے، اور ہر شخص سے اپنے ماتحت کے بارے میں سوال کیا جائے گا، امام ذمہ دار ہے اور اس سے اپنے رعایا کے بارے میں سوال کیا جائے گا)۔

دوسری جگہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما من عبد یسترعیه الله رعیة یموت یوم یموت وهو غاش لرعیته إلا حرم الله علیه الجنة"[2] (جس بندہ کو اللہ رعایا کا ذمہ دار بنائے گا اور وہ اس حال میں مر رہا ہو کہ وہ اپنی رعایا کو دھوکا دیتا رہا ہو تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کردے گا)۔ اور ایک روایت میں ہے: "ما من أمیر یلی أمر المسلمین ثم لا یجهد لهم وینصح إلا لم یدخل معهم الجنة"[3] (جو بھی امیر مسلمانوں کے معاملات کا ذمہ دار بنایا جائے، پھر وہ لوگوں کے لئے محنت وجانفشانی نہ کرے اور نہ ہی خیرخواہی کا معاملہ کرے تو وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل نہ ہوگا)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اللهم من ولی من أمر أمتی شیئا فشق علیهم فاشقق علیه"[4] (اے اللہ! جو شخص بھی میری امت کے کسی معاملہ کا ذمہ دار ہو پھر وہ لوگوں کو مشقت میں ڈالے تو تو بھی اس کو مشقت میں ڈال دے)۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "امامۃ الکبری"، فقرہ/۱۱ میں ہے۔

(۱) حدیث: "کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۹) اور مسلم (۳/۱۴۵۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما من عبد یسترعیه الله رعیة" کی روایت مسلم (۳/۱۴۶۰) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما من أمیر یلی أمر المسلمین......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۶۰) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "اللهم من ولی من أمر أمتی شیئا......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۵۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

۲۰-بیویوں کے درمیان عدل:

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو یا دو سے زائد بیویوں کے درمیان عدل کرنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"[1] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کر و یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط"[2] (اگر کسی کے پاس دو بیویاں ہوں اور ان دونوں کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت کے دن وہ اس حال میں لایا جائے گا کہ اس کا ایک پہلو ساقط ہوگا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تسویۃ"، فقرہ/۸ میں ہے۔

اولاد کے درمیان عدل:

۲۱-فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اسی طرح اولاد کے درمیان ہبات و عطیات میں عدل اور ایک دوسرے پر ترجیح نہ دینے کی رعایت کی جائے گی، کیونکہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی ایک حدیث ہے: "أعطاني أبي عطية. فقالت عمرة بنت رواحة : لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ فأتى رسول الله ﷺ فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله. قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟" قال: لا. قال: "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم" قال: فرجع فرد عطيته"[1] (میرے والد نے مجھے ایک چیز عطیہ کیا تو عمرہ بنت رواحہ نے کہا: میں اس سے راضی نہیں ہوں، تا آنکہ تم رسول اللہ ﷺ کو گواہ بنالو، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کیا: میں نے اپنے بیٹے کو جو کہ عمرہ بنت رواحہ کے بطن سے ہے ایک عطیہ دیا ہے، تو عمرہ نے مجھے کہا کہ اے اللہ کے رسول، میں آپ کو گواہ بنالوں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم نے اپنی دوسری اولاد کو اسی طرح دیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل اور برابری کا معاملہ کرو، یہ سن کر وہ چلے گئے اور دیئے ہوئے عطیہ کو لوٹا لیا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تسویۃ"، فقرہ/۱۱ میں ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) حدیث: "إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما......" کی روایت ترمذی (۳/۴۳۸) اور حاکم (۲/۱۸۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حدیث نعمان بن بشیر: "أعطاني أبي عطية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۱۱) اور مسلم (۲/۱۲۴۲، ۱۲۴۳) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

عدوان

تعریف:

۱- عدوان کا معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ یہ عدا یعدو کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عدا الأمر یعدوہ وتعداہ یعنی معاملہ حد سے تجاوز کرگیا، عدا علی فلان عدواً و عُدُوًا وعُدْوَانا وعِداءً یعنی اس نے فلاں پر ظلم کیا جس میں حد سے تجاوز کرگیا، اسی سے لفظ "عدو" بھی ہے، عربوں کا قول ہے: فلان عدو فلان یعنی فلاں فلاں کے ساتھ ناپسندیدہ معاملہ کرتا ہے اور اس پر ظلم کرتا ہے[1]۔

عدوان سبیل کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "فَلَا عُدْوَانَ إِلّا عَلى الظّٰالِمِينَ"[2] (تو سختی (کسی پر بھی) نہیں بجز (اپنے حق میں) ظلم کرنے والوں کے) یعنی کوئی راہ نہیں ہے[3]۔ قرطبی کہتے ہیں کہ عدوان ظلم میں حد سے بڑھنا ہے[4]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال عام طور پر نفس، یا مال پر ناحق ایسی زیادتی کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جو موجب قصاص

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۳۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) تفسیر القرطبی ۲/ ۷ ۴۔

یا ضمان ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ظلم:

۲- ظلم دراصل ظَلَمَه، ظلماً و مظلمة کا اسم ہے، ظلم کہتے ہیں: کسی شئ کو اس کی جگہ کے علاوہ میں رکھنا[2]۔

اصفہانی کہتے ہیں کہ وہ حق جو دائرہ کے نقطہ کے قائم مقام ہے اس سے تجاوز کرنے کو ظلم کہا جاتا ہے، اسی طرح تجاوز کرنا کم ہو یا زیادہ اسے ظلم کہا جاتا ہے[3]۔

علامہ آلوسی اس آیت "وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا"[4] (اور جو کوئی ایسا کرے گا سرکشی اور ظلم کی راہ سے تو ہم عنقریب اس کو آگ میں ڈالیں گے) کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ظلم اور عدوان ایک معنی میں ہے، ایک قول ہے عدوان سے مراد دوسرے پر تعدی کرنا ہے، اور ظلم سے مراد نفس کو سزا کے لئے پیش کرکے ظلم کرنا ہے[5]۔

ب۔ اثم:

۳- اثم کا معنی لغت میں گناہ ہے اور ایک قول ہے کہ یہ ایسا کام کرنا

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۷/ ۳۶۳، الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۷، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۴۰، القلیوبی ۳/ ۲۶۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفہانی۔
(۴) سورۂ نساء/ ۳۰۔
(۵) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۵/ ۱۶۔

ہے جو حلال نہ ہو۔

جرجانی نے اثم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس چیز سے شرعاً اور طبعاً بچنا ضروری ہو وہ اثم ہے [۱]۔ اللہ تعالی کے قول: "تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [۲] (ان کے مقابلہ میں گناہ وظلم کے ساتھ (ان کے مخالفین کی) مدد بھی کرتے ہیں) کی تفسیر میں قرطبی لکھتے ہیں: اثم قابل مذمت فعل کو کہتے ہیں [۳]، یہی مفہوم علامہ آلوسی نے بھی بیان کیا ہے [۴]، اور ایک قول ہے کہ اثم وہ ہے جس سے نفس متنفر ہو اور قلب اس پر مطمئن نہ ہو [۵]، چنانچہ حدیث میں ہے: "الإثم ما حاک فی صدرک" [۶] (اثم وہ جو تیرے دل میں کھٹکے)۔

اور اس بنا پر اثم عدوان سے عام ہے۔

اجمالی حکم:

۴ - عدوان کا حکم الگ الگ صورتوں میں الگ الگ ہوگا۔ فقہاء اور علماء اصول بیان کرتے ہیں کہ دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت ان ضروریات میں سے ہے جو دین اور دنیا کے مصالح کے قیام میں ضروری ہے، اس طور پر کہ اگر یہ چیزیں نہ پائی جائیں تو دنیا کے مصالح صحیح طور پر باقی نہ رہیں، بلکہ اس میں فتنہ وفساد واقع ہوگا، اور آخرت میں نجات اور جنت سے بھی محرومی ہوگی [۷]۔

حدیث صحیح میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے اپنے مشہور خطبہ میں فرمایا: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا فی بلدکم هذا" [۱] (بلاشبہ تمہارے خون، مال اور عزت تم پر آج کے دن، اس مہینہ اور اس شہر کی عزت وحرمت کی طرح قابل احترام ہیں)۔

مذکورہ تشریح کی روشنی میں اگر نفس وجان پر عمداً زیادتی ہو تو یہ حرام ہے اور موجب قصاص ہے [۲]، اسی طرح عمداً اعضاء پر تعدی کرنے کا یہی حکم ہے۔

فقہاء نے بیان کیا ہے کہ قتل عمد جو کہ موجب قصاص ہے اس کی ایک شرط عدوان ہے، بنانی کہتے ہیں کہ عمداً عدوان میں قصاص ہے، اور عدوان ایسا ہو جو حالت غضب میں پایا جا رہا ہو نہ کہ لہو ولعب اور ادب کی حالت میں [۳]، اسی طرح آبی ازہری نے بھی بیان کیا ہے [۴]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "قتل"، اور "قصاص" میں ہے۔

چوری یا ڈکیتی کے ذریعہ مال پر عدوان موجب حد ہے جیسا کہ "سرقہ"، "حرابہ" کی اصطلاح میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح غصب، لوٹ، کھسوٹ، چھین جھپٹ اور دھوکہ دہی وغیرہ کے ذریعہ مال پر عدوان ہو تو یہ موجب ضمان ہے۔ فقہاء نے غصب کی تعریف میں لکھا ہے کہ دوسرے کے حق پر عدواناً قبضہ جمالینا غصب ہے، قلیوبی کہتے ہیں: اس میں وہ امانتیں بھی داخل ہیں جن

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۸۵۔
(۳) القرطبی ۲ / ۲۰۔
(۴) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱ / ۳۱۲۔
(۵) تفسیر القرطبی ۲ / ۲۰۔
(۶) حدیث: "الإثم ماحاک فی صدرک" کی روایت مسلم (۴ / ۱۹۸۰) نے حضرت نواس بن سمعانؓ سے کی ہے۔
(۷) الموافقات للشاطبی ۲ / ۸، ۱۱۔

(۱) حدیث: "إن دماء کم واموالکم وأعراضکم علیکم حرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ / ۱۵۸) اور مسلم (۳ / ۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵ / ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۲ / ۱۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۴ / ۱۰۵، المغنی لابن قدامہ ۷ / ۶۴۸۔
(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸ / ۷۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲ / ۱۴۸۔

میں تعدی ہوئی ہو اگر چہ ناواقفیت میں ہو[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''غصب''، ''نہب'' اور ''اتلاف'' فقرہ/ ۳۴ میں ہے۔

۵- اگر عین شیٔ موجود ہو تو ضمان میں عین شیٔ لوٹانا ضروری ہے، لیکن اگر عین شیٔ موجود نہ ہو اور ہلاک ہونے والی شیٔ مثلی ہو تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ عدوان کے ضمان میں اصل یہ ہے کہ مثل کو لوٹایا جائے تا کہ وہ اصل کے درجہ میں ہو جائے، لیکن قیمت معنوی طور پر معتبر ہے اور یہ اصل کے احتمال کے ساتھ مشروع نہیں ہے[2]۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ''[3] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

زنا یا قذف وتہمت کے ذریعہ عزت پر عدوان موجب حد ہے، اور اس سے کم میں موجب تعزیر ہے، ان مسائل کی تفصیل اصطلاح: ''زنا'' اور ''قذف'' میں ہے۔

عدول

دیکھئے: ''رجوع''۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۶۶، الاختیار ۳/ ۵۹، المواق ۵/ ۲۷۴، القلیوبی ۳/ ۲۶۔
(۲) فتح القدیر مع الہدایہ ۷/ ۳۶۶، ۳۶۷ عبارت میں معمولی تصرف کے ساتھ، مجمع الضمانات رص ۲۰۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۴۔

عدوی

تعریف:

۱- عدوی کی اصل لغت میں ''عدا يعدو'' ہے، اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی چیز اپنی حد سے تجاوز کر جائے، ''أعداه من علته و خلقه'' یعنی بیماری لگا دینا یا عادی بنا دینا، ''أعداه به'' یعنی کسی چیز کو اس کے پاس پہنچانا۔

عدوی یہ ہے کہ مثال کے طور پر کسی اونٹ کو خارش ہو تو دوسرے اونٹوں کو اس اونٹ سے سے ملنے جلنے سے بچایا جائے، اس اندیشہ سے کہ کہیں خارش زدہ اونٹ کا مرض دوسرے اونٹوں کو منتقل نہ ہو جائے، اور دوسرے اونٹ اس مرض میں مبتلا نہ ہو جائیں[1]۔

اصطلاح میں عدوی کا استعمال کیا ہے؟ اس بارے میں طیبی کہتے ہیں: بیماری مریض سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا عدوی ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

مرض:

۲- مرض لغت میں ''سقم'' (بیماری) ہے، جو صحت کی ضد ہے، اور یہ انسان وحیوان دونوں کو ہوتا ہے، مرض اس حالت کو کہتے ہیں جو معمول اور طبعی حالت کے خلاف ہو اور عملاً مضر ہو۔ ابن الاعرابی کہتے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الأبی شرح صحیح مسلم ۶/ ۳۷۔

ہیں: مرض کی اصل نقصان ہے، اور مریض بدن ناقص قوت والا ہے اور مریض قلب ناقص دین والا ہے۔ ابن عرفہ کہتے ہیں: بدن کا مرض یہ ہے کہ اعضاء میں فتور پیدا ہوجائے اور قلب کا مرض یہ ہے کہ حق سے ہٹ جائے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں مرض اس کیفیت کا نام ہے جو بدن کو لاحق ہو، اور اس کو مخصوص اعتدال سے نکال دے [۲]۔

مرض کا عدوی سے تعلق یہ ہے کہ مرض کبھی عدوی کا سبب ہوتا ہے اور کبھی عدوی مرض کا سبب ہوتا ہے۔

عدوی سے متعلق احکام:

عدوی سے متعلق کئی احکام ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

عدوی کی نفی اور اس کا اثبات:

عدوی کے اثبات اور نفی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۳- **اول**: جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مرض اپنی ذات کے اعتبار سے متعدی نہیں ہوتا ہے، بلکہ اللہ تعالی کے حکم اور اس کے فیصلے سے متعدی ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے: "**لا عدوی ولا طیرة ولا هامة ولا صفر، و فرّ من المجذوم کما تفر من الأسد**" [۳] (چھوت چھات، بدشگونی، ہامہ اور ماہ صفر میں بے برکتی کوئی چیز نہیں ہے، جذامی مریض سے اسی طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: "**لا یورد ممرض علی مصح**" [۱] (مریض صحت مند کے پاس نہ لے جایا جائے)۔

امام نووی لکھتے ہیں کہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں، اس لئے ان دونوں کے درمیان جمع وتطبیق ضروری ہے۔ جمع وتطبیق کی صورت یہ ہے کہ "لاعدوی" والی روایت سے مراد زمانہ جاہلیت کے اس عقیدہ کی تردید اور نفی ہے جو ان کے اندر رائج ہوگیا تھا کہ مرض اور آفت اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے متعدی ہے، نہ کہ اللہ تعالی کی طرف سے، اور حدیث: "**لا یورد ممرض علی مصح**" میں یہ رہنمائی ہے کہ اس کے پاس رہنے سے عادۃً اللہ تعالی کے حکم اور اس کے فیصلے سے ضرر ہوسکتا ہے، گویا پہلی حدیث میں "عدوی" کی نفی اس معنی میں ہے کہ کوئی مرض اپنی طبیعت اور فطرت سے بذات خود متعدی نہیں ہے، اس میں اس ضرر کی نفی نہیں ہے جو اللہ کے فیصلے اور اس کے حکم سے ہوجائے اور دوسری روایت میں اس ضرر سے بچنے کی ہدایت ورہنمائی ہے جو اللہ کے فعل وارادہ اور اس کے فیصلے سے پہنچ سکتا ہے [۲]۔

۴- **دوم**: حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور سلف کی ایک جماعت اور مالکیہ میں عیسی بن دینار کی رائے ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہی نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث "**لا عدوی**" ہے، نیز حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ ایک خاتون نے ان سے حدیث "**وفر من المجذوم کما تفر من الأسد**" کے بارے میں پوچھا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: آپ نے ایسا نہیں کہا ہے بلکہ آپ نے فرمایا ہے: "لاعدوی" (مرض متعدی نہیں ہوتا)، اور فرمایا ہے: "**فمن أعدی الأول؟**" (پہلے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) حدیث: "لا عدوی ولا طیرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۱۵۸) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا یورد ممرض علی مصح" کی روایت مسلم (۴/۱۷۴۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/۱۳، ۱۴)۔

اونٹ کو کس سے متعدی ہو کر مرض لاحق ہوا)۔

اس مسلک پر استدلال اس طرح بھی کیا گیا ہے کہ مریض کو صحت مند کے پاس لانے کی ممانعت اس لئے نہیں ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے بلکہ اذیت اور تکلیف پہنچنے کی وجہ سے ہے[۱]۔

۵-سوم: علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو عمر بن شرید نے اپنے والد سے روایت کی ہے: "كان في وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي ﷺ: "إنا قد بايعناك فارجع"[۲] (وفد ثقیف میں ایک شخص مجذوم تھا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ان کے پاس خبر بھیجا کہ ہم نے تم سے بیعت کر لی، لہذا تم لوٹ جاؤ)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد"[۳]۔

عدوی سے خوف:

۶-غیر اللہ سے خوف حرام نہیں ہے بشرطیکہ واجب پر عمل کرنے اور حرام کے چھوڑنے سے مانع نہ ہو، اور عموماً اس کو سبب خوف سمجھا جاتا ہو جیسے شیر، سانپ، بچھو اور تاریکی وغیرہ سے خوف، اسی خوف میں اس سرزمین سے خوف بھی شامل ہے جہاں وبائی مرض پھیلا ہوا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها"[۱] (جب تم کسی سرزمین میں طاعون کے بارے میں سنو تو وہاں مت جاؤ)۔

مناوی نے تشریح کی ہے کہ روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہاں جانا تم پر حرام ہے، اسی خوف کی قبیل سے مجذوم کے امراض سے اپنے جسموں پر خوف ہے، حدیث میں ہے: "فرّ من المجذوم فرارك من الأسد" (مجذوم سے اسی طرح بھاگو جیسا کہ شیر سے بھاگتے ہو)، پس معلوم ہوا کہ نقصان دہ اسباب سے جان، جسم، منافع، اعضاء، مال اور عزت کی حفاظت واجب ہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[۳] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

زوجین میں سے بیمار کا تندرست سے علیحدہ ہونا:

۷-میاں بیوی میں سے اگر کوئی کسی متعدی مرض مثلاً جذام میں مبتلا ہو جائے تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اور یہ حق نفرت پیدا ہونے کی وجہ سے ہے، اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ یہ مرض عقد نکاح سے قبل کا ہو۔

لیکن اگر مرض عقد نکاح کے بعد پیدا ہوا ہو تو حق فسخ کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور تفصیلات بھی۔ دیکھئے: اصطلاح "جذام"، فقرہ/ ۴۔

---

(۱) فتح الباری (۱۰/ ۱۵۸، ۱۵۹)، صحیح مسلم بشرح النووی (۱۴/ ۲۱۴)۔

(۲) حدیث: "كان في وفد ثقيف رجل مجذوم......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر......" کی تخریج گذر چکی، الفروق ۴/ ۲۴۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۸۱۔

---

(۱) حدیث: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۷۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۲۳۷ وہامشہ ۴/ ۲۵۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

عذر

تعریف:

۱- عذر لغت میں اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ عذر پیش کیا جائے، عذر کی جمع ''اعذار'' ہے، کہا جاتا ہے: "لي في هذا الأمر عذر" (اس معاملہ میں مجھے عذر ہے)، یعنی گناہ سے نکلنا ہے، ''المصباح'' میں ہے: عذرته عذرا باب ضرب یضرب سے ہے، یعنی میں نے اس سے ملامت دور کردی، اسم مفعول معذور ہے، یعنی وہ قابل ملامت نہیں ہے [1]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔رخصت:

۲- لغوی اعتبار سے رخصت "رخّص" کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: رخص له الأمر: یعنی ممانعت کے بعد اس کو اجازت دی گئی، رخصت کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ نے بندوں کے لئے کچھ چیزوں میں تخفیف کرکے رخصت دے دی ہے [2]، اس صورت میں رخصت تیسیر اور تخفیف کے معنی میں ہے۔

رخصت اصطلاح میں ان احکام کو کہتے ہیں جو سبب حرمت کے پائے جانے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے مشروع ہوں [1]، اگر عذر نہ رہے تو حرمت باقی رہے گی۔

ب۔عفو:

۳- لغت میں عفو گناہوں کو مٹانا ہے، نیز گناہ سے درگذر کرنا اور اس پر مواخذہ نہ کرنا ہے، اور قتل عمد میں دیت قبول کرنا بھی ہے [2]۔

اور اصطلاح میں عفو: درگذر کرنے اور ملامت اور گناہ کو ساقط کرنا ہے، اور جنایات میں مقتول کے ولی کا قاتل سے قصاص ساقط کردینا ہے [3]۔

عذر کے اقسام:

۴- عموم وخصوص کے اعتبار سے عذر کی دو قسمیں ہیں: عذر خاص اور عذر عام۔

قسم اول:

اول: عبادات کے احکام کے ساتھ خاص عذر:

اس کی دو انواع ہیں:

۵- نوع اول: عام طور پر کسی خاص فرد کے ساتھ لازم ہو جیسے استحاضہ [4]، سلس البول [5]، ریح کا مسلسل خارج ہونا، پیٹ چلنا،

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب۔

---

(۱) الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/۱۰۱۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد للبرکتی۔

(۴) وہ خون ہے جو کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے شرمگاہ سے خارج ہو نہ کہ رحم سے۔

(۵) بلا اختیار جو حدث خود بخود نکل رہا ہو جیسے پیشاب، مذی، منی اور پا[illegible]نہ مخرج سے خود بخود بہہ رہا ہو چنانچہ وہ قابل معاف ہے، اور ضرورت کی وجہ سے اس کا

رسنے والا زخم[1] اور مسلسل نکسیر پھوٹنا[2]، مذکورہ اعذار میں سے جس عذر میں بھی کوئی مسلمان مبتلا ہو وہ معذور ہوگا، اس اعتبار سے معذور وہ ہے جس پر ایک نماز کا وقت بھی اس طرح نہ گزرے کہ وہ جس حدث میں مبتلا ہے وہ موجود نہ ہو۔

عبادات پر ان اعذار کا اثر:

الف۔ وضو، غسل اور تیمّم میں:

٦ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کے معتبر ایام ہیں ان کے گذر جانے کے بعد مستحاضہ پر حیض سے غسل کرنا واجب ہوگا، پھر اس کے بعد اس پر ہر دن یا ہر نماز کے لئے استحاضہ کا خون آنے کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا، ہاں اگر استحاضہ کے علاوہ موجبات غسل میں سے کوئی اور چیز پیش آ گئی ہو تو پھر اس کی وجہ سے غسل واجب ہوگا۔

٧ - لیکن مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو مستحاضہ کے حکم میں ہیں، جیسے سلسل البول، مسلسل ریح خارج ہونے، پیٹ چلنے اور رسنے والے زخم میں مبتلا اشخاص تو ان کے وضو کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ معذورین ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کریں گے، اور فرائض خواہ اداء ہوں یا قضاء، اور واجبات جیسے وتر اور اسی طرح نوافل میں سے جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں[3]، یہاں تک کہ وقت نکل جائے، بشرطیکہ دوسرے معمول کے نواقض میں سے کوئی ناقض نہ پیش آئے، ان حضرات نے عبداللہ بن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة**"[1] (مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی)۔ اور جس وقت فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ جب مستحاضہ ہوتی ہوں اور پاک نہیں ہو پاتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**توضئی لوقت كل صلاة**"[2] (ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرلیا کرو)، اسی مفہوم پر اس روایت کو بھی محمول کیا گیا ہے جس میں آپ ﷺ کا ارشاد موجود ہے: "**المستحاضة تتوضأ لكل صلاة**"[3] (مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی)، اس لئے کہ روایت میں صلاۃ سے مراد وقت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت**"[4] (جہاں مجھے نماز پالیتی ہے یعنی نماز کا جہاں وقت ہوجاتا ہے وہیں میں مسح کر لیتا ہوں اور نماز ادا کرتا ہوں)، عام محاورہ میں بھی بولا جاتا ہے: "**آتيك لصلاة**

= دھونا واجب نہیں ہوتا ہے، جبکہ ہر دن یہ عذر پیش آ رہا ہو، خواہ دن میں ایک ہی بار ہو (الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۷۲)۔

(۱) ایسا زخم جس کا مادہ جاری ہو اور رکتا نہ ہو۔

(۲) ناک کا وہ خون جو جاری ہو رکتا نہ ہو۔

(۳) البنایہ فی شرح الہدایہ للعینی ۱/ ۶۷۲۔

(۱) حدیث: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۲۰۴) میں غریب جدا کہا ہے، اور بخاری فتح الباری (۱/ ۳۳۲) نے ان الفاظ "ثم توضئی لكل صلاة" میں روایت کی ہے۔

(۲) حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش: "توضئی لوقت كل صلاة" کو عینی نے البنایہ (۱/ ۶۷۷) میں بیان کیا ہے۔

(۳) حدیث: "المستحاضة تتوضأ لكل صلاة" یہ حدیث "ثم توضیء لكل صلاة" کے الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۲) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۳۷) اور مسلم (۱/ ۳۷۰، ۳۷۱) میں ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔

الظهر"[1] یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے وقت آؤں گا، لہٰذا مستحاضہ اور وہ تمام معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں دو وقتوں کے درمیان طاہر کے حکم میں ہوں گے بشرطیکہ کوئی دوسرا ناقض وضو نہ پایا جائے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں ان کے لئے ہر نماز کے وقت کے لئے وضو دہرانا واجب نہیں ہوگا، بلکہ مستحب ہے، لیکن اگر خون اس سے زیادہ دیر تک رکا رہے جتنی دیر آیا تھا تو وضو دوبارہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ نیا پیش آیا ہوا حدث ہے، مالکیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت ابوحبیشؓ سے فرمایا: "فاغتسلی و صلی"[2] (غسل کرو اور نماز ادا کرو)، اس روایت میں نبی کریم ﷺ نے ان کو وضو کا حکم نہیں فرمایا: اور اس لئے بھی کہ اس سے وضو کرنا منصوص نہیں ہے، اور نہ منصوص کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس پر منصوص تو معتاد شئی کا خارج ہونا ہے، اور یہ معتاد نہیں ہے[3]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور وہ معذور افراد جو اس کے حکم میں ہیں ان کے لئے ہر فرض نماز کے لئے اس کا وقت آنے کے بعد وضو کرنا واجب ہوگا، اور یہ لوگ اس فرض کے ساتھ نوافل میں سے جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں، ان کا استدلال حضرت فاطمہ بنت ابوحبیشؓ کی روایت سے ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "توضئی لکل صلاة"[4] (ہر نماز کے

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۲۹۔

(۲) حدیث فاطمہ بنت أبی حبیش: "فاغتسلی و صلّی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۲۵) اور مسلم (۱/ ۲۶۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) حدیث فاطمہ بنت أبی حبیش: "توضئی لکل صلاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

لئے وضو کرلیا کرو)، جب تک کہ کوئی معتاد ناقض پیش نہ آئے[1]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ اور جو اس کے حکم میں ہیں، ان پر ہر نماز کے لئے محل حدث دھونے، اس کو باندھنے اور ممکن حد تک حدث سے بچنے کے بعد وضو کرنا واجب ہوگا[2]، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عدی بن ثابتؓ عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: "تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة، وتصوم وتصلي"[3] (حیض کے دنوں میں نماز ترک کر دے گی، پھر غسل کرے گی اور ہر نماز کے لئے وضو کرے گی اور روزہ رکھے گی اور نماز ادا کرے گی)۔

یہ معذور افراد کے لئے غسل اور وضو کے احکام ہیں، اور دونوں میں طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ پانی ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ پانی موجود ہو، اور اس کے استعمال پر قدرت حاصل ہو۔

مستحاضہ اور اس جیسے معذور افراد کے بارے میں تیمّم کا حکم الگ نہیں ہے۔ فقہاء نے تیمّم کو تمام حالات میں وضو اور غسل پر قیاس کیا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ پانی موجود نہ ہو، یا موجود ہونے کی صورت میں اس کے استعمال پر قدرت حاصل نہ ہو، تیمّم نماز کے ارادہ اور پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں مشروع ہے، اور یہ وضو اور غسل کا نائب ہے، اور نائب اصل کا مخالف نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۳۱۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد / ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۱۔

(۳) حدیث: عدی بن ثابت عن أبیہ عن جدہ "تدع الصلاة أيام أقرائها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۰۴) نے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۲۶۴) میں ہے۔

عذر کے ثبوت اور اس کے زوال کی شرط:

۸- عذر کے ثبوت کی شرط یہ ہے کہ حدث مسلسل جاری رہے اور طہارت کی حفاظت پر قدرت نہ ہو، یا حدث کا جاری رہنا اس کے بند رہنے سے زیادہ ہو، اس طرح کہ کسی نماز کا وقت اس حدث کے بغیر نہ گزرے جس میں وہ مبتلا ہے بلکہ حدث اکثر اس کے ساتھ موجود ہو۔

عذر کے زوال کی شرط یہ ہے کہ عذر ختم ہوجائے جیسے خون وغیرہ آنا بند ہوجائے، اور صاحب عذر معذور ہونے سے نکل جائے، اور پورا وقت عذر سے خالی ہو، اس لئے کہ معذور افراد کی طہارت عذر و ضرورت کی طہارت ہے، تو اس میں تیمّم کی طرح وقت کی قید ہوگی [۱]۔

معذور کی طہارت کا باطل ہونا:

۹- معذور کی طہارت کے باطل ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وقت کے نکلنے کے ساتھ طہارت ختم ہوجائے گی، بشرطیکہ وقت میں کوئی دوسرا ناقض وضو پیش نہ آئے اگر چہ وہ پہلے عذر کے مثل ہو، مثال کے طور پر ناک کے ایک سوراخ سے اگر خون بہہ جائے اور اس کی وجہ سے وہ وضو کرے، پھر اسی وقت میں دوسرے سوراخ سے خون بہنے لگے تو دوسرے کی وجہ سے وضو ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ نیا حدث ہے اور اس میں مماثلت کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ حدث طہارت کو باطل کرنے والی چیز ہے۔ امام احمد کے نزدیک وقت کے نکلنے سے طہارت ختم ہوجائے گی جیسا کہ اس کے داخل ہونے سے ختم ہوجاتی ہے [۲]، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا یہی

(۱) الاختیار ۱/ ۲۹، ۳۰، الخرشی ۱/ ۱۵۲۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۳۴۱۔

مذہب ہے [۱]، لہٰذا دوسرا حدث اور وقت کا نکلنا یا داخل ہونا معذور کی طہارت کو باطل کر دیتا ہے۔

عبادت کے دوران عذر کا پیش آنا:

۱۰- اگر مکلّف بندے میں نماز سے قبل عذر پایا جائے تو وہ وضو کرے اور نماز ادا کرے اور وہ شخص دونوں وقتوں کے درمیان طاہر رہے گا، اور نماز پڑھے گا اگر چہ عبادت کے دوران اس کے ساتھ عذر جاری رہے، اور اس کی عبادت اس مرض کی ضرورت کی وجہ سے باطل نہ ہوگی جو پیش آمدہ حدث میں شمار کیا جارہا ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص صحیح و سالم حالت میں نماز میں داخل ہو پھر اسے اثناء نماز عذر پیش آجائے اور اسے یقین ہو کہ عذر مسلسل جاری ہے تو اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں اور اس کی نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

۱۱- اول: اگر عذر والی چیز سبیلین میں سے کسی سے نکلے تو یہ نکلنا حدث ہوگا، جو وضو کو اس طرح باطل کردے گا جیسا کہ نماز کو باطل کردیتا ہے، یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے [۲]۔ جو اس بات کے قائل ہیں کہ وضو صاحب عذر پر ہر نماز کے وقت کے لئے واجب ہوتا ہے، خواہ عذر معتاد ہو، اس لئے کہ مستحاضہ سے حضور علیہ السلام کا فرمان ہے: "**توضئی لکل صلاۃ، وصلّی وإن قطر الدم علی الحصیر**" [۳] (ہر نماز کے لئے وضو کرو اور نماز پڑھو اگر چہ

(۱) الاختیار ۱/ ۲۹۔

(۲) البنایہ ۱/ ۶۷۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۰۔

(۳) حدیث: "توضیء لکل صلاۃ وصلی وإن قطر الدم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۰۴) اور دار قطنی (۱/ ۲۱۲، ۲۱۳) نے کی ہے، دار قطنی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، دیکھئے: البنایہ ۱/ ۶۶۲۔

چٹائی پرخون کے قطرے ٹپک رہے ہوں)، اسی طرح ''بخاری'' میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من أزواجه، فكانت ترى الدم والصفرة والطست تحتها وهي تصلي"[1] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، چنانچہ انہیں خون اور زرد رنگ نظر آتا تھا، اوران کے نیچے سلفچی تھی، اور وہ نماز پڑھ رہی تھیں)۔ یا غیر معتاد ہو، اس لئے حضرت علیؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مذی کے بارے میں فرمایا: "يغسل ذكره ويتوضأ"[2] (یعنی اپنا عضوتناسل دھوئے گا اور وضو کرے گا)، اوراس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "في الودی الوضوء"[3] (ودی میں وضو ہے)، پس مذی اور ودی غیر معتاد ہیں، ان کے نکلنے پر وضو واجب ہوگا، اوراس لئے بھی کہ یہ دونوں چیزیں سبیل سے نکلتی ہیں، لہذا وضو کو توڑ دیں گی جیسا کہ ریح اور پا[illegible]نہ۔ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان اشیاء میں جو معتاد ہیں ان کے خارج ہونے سے وضو اور نماز دونوں باطل ہوجائیں گے، لیکن اگر غیر معتاد ہو جیسے سلسل البول ہو اور نصف یا اس سے زائد وقت تک جاری ہو تو نہ وضو ٹوٹے گا اور نہ ہی نماز باطل ہوگی، لیکن اگر تھوڑے وقت کے لئے یہ عذر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز باطل ہوجائے گی[1]۔

۱۲ - دوم: جو عذر درپیش ہوا گر وہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والا ہو جیسے خون، پیپ اور نکسیر، تو حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح اگر خارج ہونے والی یہ چیزیں کم ہوں تو حنابلہ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر زیادہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''رعاف'' فقرہ/ ۲ میں ہے۔

دوسری نوع: عارضی اعذار:

۱۳ - وہ اعذار جو مکلّف سے حرج کو اور عبادات و احکام میں تمام حالات میں تنگی کو دور کرتے ہیں، ان میں کچھ متفق علیہ ہیں جیسے مرض، اور کچھ مختلف فیہ جیسے ٹھنڈک، بارش اور خوف۔

مالکیہ کے نزدیک شدید کیچڑ جماعت اور جمعہ کی نماز چھوڑنے کے لئے عذر ہے، اسی طرح رات میں تیز ہوا ہو تو وہ بھی عذر ہے، لیکن دن میں عذر نہیں ہے، اسی طرح ظالم یا چور یا آگ سے مال ضائع ہونے کا خوف ہو یا عزت وآبرو یا دین کا خوف ہو، جیسے کسی بیوقوف کی جانب سے تہمت یا کسی شخص کے قتل کا الزام یا ظلماً مارے جانے یا کسی ایسے ظالم جس کی مخالفت کی قدرت نہ ہو، کی بیعت کرنے پر مجبور کرنے کا خوف اور اندیشہ ہو، اسی طرح شدید گرمی یا سردی سے نقصان کا اندیشہ ہو[3]۔

شافعیہ کے نزدیک بارش کی رات اور تیز ہوا والی ٹھنڈی رات

---

(۱) حدیث: "اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من أزواجه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۱۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، نیز دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۰۔

(۲) حدیث علی: "يغسل ذكره ويتوضأ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۷۹) اور مسلم (۱/ ۲۴۷) نے کی ہے۔

(۳) البنایہ ۱/ ۱۹۶، اور اثر ابن عباس: "في الودي الوضوء" کی روایت بیہقی (۱/ ۱۶۹، ۱۷۰) نے کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے مصنف (۱/ ۹۲) میں اسے "وأما المذي والودي ففيهما الوضوء" کے الفاظ سے ذکر کیا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۲) البنایہ فی شرح الہدایہ ۱/ ۲۴۷، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۱۳۹، ۱۴۰، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲۔

(۳) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

ترک جماعت اور مغرب اور عشاء کی دونوں نمازوں کو جمع کرنے کے لئے عذر ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک ترک جماعت اور ترک جمعہ میں اپنے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ کرنے والا معذور ہوگا، جیسے غلہ کھلیان میں ہو اور جانور چر رہے ہوں اور ان کا کوئی محافظ اور دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو، یا اس کے تلف یا ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، اسی طرح وہ شخص معذور ہوگا جس کی رقم کی تھیلی ضائع ہوگئی ہو اور ملنے کی امید ہو، یا اپنے مال میں یا ضرورت کی معیشت میں ضرر کا اندیشہ کرنے والا ہو۔ اسی طرح تیز بارش، یا کیچڑ یا برف یا پالا، یا اندھیری رات میں ٹھنڈی ہوا کی تکلیف محسوس کرنے والا جمعہ و جماعت کے ترک میں معذور ہوگا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: "كان النبي ﷺ يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة، أو ذات مطر في السفر أن يقول: ألا صلوا في رحالكم" [۲] (نبی کریم ﷺ سفر میں ٹھنڈی رات یا بارش کی رات میں مؤذن کو یہ اعلان کرنے کا حکم فرماتے کہ لوگو تم اپنی قیام گاہ پر نماز پڑھ لو)۔

اسی طرح بچے اور اہل وعیال کے بارے میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ بھی عذر ہے [۳]۔ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نماز کھڑے ہو کر ادا کرنے پر قادر ہو لیکن کیچڑ یا بارش یا ان جیسی چیزوں کی تکلیف کا اندیشہ ہو تو یہ فرض نماز کو کھڑی یا چلتی ہوئی سواری پر ادا کرنے کے لئے بھی عذر ہے، اور کپڑے کو بھگونے والی بارش مغرب وعشا کی نماز جمع کرنے کے لئے عذر ہے [۱]۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مذکورہ تمام اعذار میں سے کوئی بھی عذر مکلّف انسان کے لئے مسجد میں جماعت یا جمعہ کے ترک کے لئے معتبر عذر نہیں ہے۔

قسم دوم: عبادات کے احکام کے ساتھ عام عذر:

۱۴- اسلام نے اپنے احکام کی بنیاد یسر اور سہولت پر رکھی ہے، بعض مواقع اور حالات ایسے ہوتے ہیں جو مکلّف بندوں کے لئے ایک قسم کی ایسی دشواری پیدا کرتے ہیں جو بعض عبادتوں کے ادا کرنے میں اس کے کاندھے کو بوجھل بنا دیتے ہیں، ایسے مواقع اور حالات میں اسلامی شریعت نے طرح طرح کی رخصتیں مشروع کی ہیں، ان رخصتوں کے اسباب درج ذیل ہیں:

الف۔ سفر:

وہ سفر جس پر رخصتوں کی بنیاد ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "سفر" فقرہ/ ٦، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے، اس کی اجمالی بحث درج ذیل ہے:

نماز کا قصر اور اس کو جمع کرنا:

۱۵- سفر میں نماز کے قصر کی مشروعیت پر فقہاء کا اجماع ہے، اور جمہور علماء کی یہ رائے ہے کہ سفر ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے نمازوں کو جمع کرکے پڑھنا مباح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ المسافر" میں ہے۔

---

(۱) الأم للشافعی ۱/ ۱۳۸۔

(۲) المغنی ۱/ ۶۳۱، ۶۳۲، کشاف القناع ۱/ ۴۹۵، ۴۹۷، اور حدیث ابن عمر: "كان النبي ﷺ يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷) اور مسلم (۱/ ۴۸۴) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۳۳۔

(۱) الروض المربع ۱/ ۷۹، ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۴۔

رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا جواز:

۱۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر اپنے شرائط کے ساتھ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے رمضان میں روزہ نہ رکھنا مباح ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' میں ہے۔

مسح علی الخفین کی مدت میں اضافہ:

۱۷- جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے خفین پر مسح کی مدت تین دن تین رات تک طویل ہوجاتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مسح علی الخفین'' میں ہے۔

وجوب جمعہ کا ساقط ہونا:

۱۸- فقہاء کرام اس پر متفق ہیں کہ وجوب جمعہ کی ایک شرط مقیم ہونا ہے، اس بنا پر سفر اپنے شرائط کے ساتھ مسافر سے وجوب جمعہ کے ساقط ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔

اس تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے۔

بیویوں کے درمیان باری کا ساقط ہونا:

۱۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیویوں کے درمیان رات گذارنے کی باری میں عدل واجب ہے، لیکن یہ سفر میں ساقط ہوجاتا ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح ''قسم بین الزوجات'' میں دیکھی جائے۔

ب- مرض:

مرض سے متعلق رخصتیں درج ذیل ہیں:

پانی کے استعمال سے عاجز ہونے کی صورت میں شرعاً تیمّم کرنا:

۲۰- پانی استعمال کرنے کی وجہ سے مریض کو اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے یا مرض کے بڑھنے یا صحت یاب ہونے میں تاخیر کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''تیمّم''، فقرہ/۲۱ میں ہے۔

نماز کے کسی رکن کی ادائیگی سے عاجز ہونا:

۲۱- اگر مریض تمام ارکان کے ساتھ جب نماز ادا کرنے سے قاصر ہو یا اس کی وجہ سے مرض کے بڑھنے کا اندیشہ ہوتو اپنی استطاعت کے مطابق نماز ادا کرے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ المریض'' میں ہے۔

جمع بین الصلاتین (دونمازوں کو ایک ساتھ پڑھنا):

۲۲- مریض کے لئے جمع بین الصلاتین کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمع کرنا جائز ہے، لیکن حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''جمع الصلوات''، فقرہ/۹ میں دیکھی جائے۔

جمعہ کو چھوڑ دینا:

۲۳- اگر مریض جمعہ میں حاضر ہونے سے قاصر ہو یا حاضر ہونے میں مشقت ہوتو اس کے لئے جمعہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ'' میں ہے۔

رمضان میں روزہ چھوڑ دینا:

۲۴-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان میں مریض کے لئے روزہ چھوڑ دینا جائز ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صوم'' میں ہے۔

معتکف کا مسجد سے نکلنا:

۲۵-معتکف کے لئے حالت مرض میں مسجد سے نکلنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اعتکاف'' فقرہ/ ۳۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

حج، عمرہ اور رمی جمرات میں نائب بنانا:

۲۶-فقہاء کی رائے ہے کہ حج میں اور رمی جمار میں ایسے شخص کے لئے نائب بنانا جائز ہے جو ان دونوں کی قدرت نہ رکھتا ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج'' فقرہ/ ۶۶، ۱۱۵۔

حالت احرام کی ممنوعات کا فدیہ کے ساتھ مباح ہونا:

۲۷-شارع حکیم نے بعض مباحات کو محرم کے لئے حالت احرام میں ممنوع قرار دیا ہے، تاکہ اسے اس عبادت کی یاد دہانی کرائی جائے جس کے لئے اس نے اقدام کیا ہے، لیکن شارع نے ان اعذار کی رعایت کی ہے جو محرم کو کبھی کبھی پیش آجاتی ہیں، چنانچہ اس نے بعض ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے اور محرم سے احرام کی جو مخالفت ہوتی ہے اس کی تلافی کے لئے فدیہ مقرر کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إحرام'' فقرہ/ ۵۴ اور اس کے بعد کے فقرات۔

حرام اشیاء سے علاج کرنا:

۲۸-فقہاء کا مجموعی طور پر اس بات پر اتفاق ہے کہ حرام اور نجس اشیاء سے دوا علاج کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**''[۱] (بلاشبہ اللہ تعالی نے تمہارے لئے ان چیزوں میں شفا نہیں رکھی ہے جو تم پر حرام ہیں)۔ لیکن بعض فقہاء نے عذر کی وجہ سے حرام اشیاء سے دوا علاج کرانے کو مباح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تداوی'' فقرہ/ ۸، ۹۔

ستر کو دیکھنے اور اس کے چھونے کا مباح ہونا:

۲۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اجنبی شخص کا مرد یا عورت کے ستر کو دیکھنا اور اس کو چھونا حرام ہے، لیکن فقہاء نے عذر یا ضرورت جیسے مرض کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تطبیب'' فقرہ/ ۴، اور ''عورۃ''۔

ج-اکراہ:

۳۰- وہ اکراہ جس کی وجہ سے بعض احکام بدل جاتے ہیں وہ دوسرے کو خوف دلا کر ایسے کام پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ گریز کررہا ہو اور جس کے واقع کرنے پر خوف دلانے والا قادر ہو اور وہ شخص اس سے خوف زدہ ہوجائے[۲]، اور اکراہ کی الگ الگ اعتبار سے الگ

---

(۱) حدیث: ''**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**'' کی روایت بیہقی (۱۰/ ۵) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کا تذکرہ مجمع الزوائد (۵/ ۸۶) میں کیا ہے، اور کہا کہ طبرانی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۵۰۲۔

الگ تقسیم ہیں جن کی رعایت فقہاء اور علماء اصول نے کی ہے، ان میں سے اکراہ کی ایک تقسیم اکراہ برحق ہے، یہ اکراہ مشروع اور جائز ہے، کیونکہ اس میں نہ کوئی ظلم ہے اور نہ گناہ، دوسرا اکراہ ناحق ہے، یہ ظلماً ہوا کرتا ہے، یا حرام اکراہ ہے، کیونکہ اس کا ذریعہ حرام ہوتا ہے یا اس سے جو مقصود ہے وہ حرام ہوتا ہے۔

حنفیہ نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی۔ اکراہ ملجی یہ ہے کہ جان یا کسی عضو کو تلف کرنے یا پورے مال کو ہلاک کرنے کی دھمکی ہو، یا ہتک عزت یا ایسے شخص کے قتل کی دھمکی ہو جو کسی آدمی کے نزدیک اہم ہو اور اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ اس میں جان یا عضو ضائع نہ ہو جیسے تھوڑی مدت تک قید کرنا اور ایسی پٹائی جس سے قتل یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اکراہ کی مذکورہ بالا تمام قسمیں فی الجملہ رضا کو ختم کرنے والی ہیں، اور ان میں سے بعض اقسام اختیار کو ختم کرنے والی ہیں، اس سلسلہ میں اختلاف بھی ہے، اکراہ کی تمام قسموں کے احکام میں اور اس بات میں کہ اکراہ کی ہر قسم کا اختیار اور رضا پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اکراہ''، فقرہ/۱۶ اور اس کے بعد کے فقرات۔

د- جہل ونسیان:

۳۱- جہل:

کسی چیز کے بارے میں خلاف واقعہ اعتقاد رکھنا جہل ہے [۱]، نسیان کا ایک معنی کسی چیز کو ذہول اور غفلت میں چھوڑ دینا ہے [۲]، جہل اور نسیان فی الجملہ گناہ کو ساقط کرنے والے عذر سمجھے جاتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہل'' فقرہ/۴ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ''نسیان''۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر۔

ھ- جنون، بے ہوشی اور نیند:

۳۲- جنون عقل میں ایک قسم کا خلل ہونا ہے جو شاذ و نادر کے علاوہ عقل کے مطابق اعمال و اقوال کے صادر ہونے سے مانع ہوتا ہے [۱]۔

بے ہوشی دل یا دماغ میں ایسی آفت کا ہونا ہے جو ادراک کرنے والی قوتوں کو اپنا کام کرنے سے معطل کردے باوجودیکہ عقل مغلوب حالت میں باقی ہو [۲]، اور نیند معروف و مشہور ہے، اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایک فتور ہے جو عقل کے قائم رہتے ہوئے انسان کو لاحق ہوتی ہے اور اسے محسوس چیزوں کے ادراک سے، اختیاری افعال سے اور عقل کے استعمال سے عاجز کردیتی ہے [۳]۔

۳۳- جنون: یہ ایک عذر ہے اور اہلیت ادا کے عوارض میں سے ایک عارضہ ہے جو اہلیت کو بنیادی طور پر ختم کردیتا ہے، اس لئے کہ اس کی کی بنیاد عقل اور تمیز ہے، اور مجنون عقل و تمیز سے خالی ہوتا ہے، البتہ جنون اہلیت وجوب میں مؤثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد انسان ہونا ہے، لیکن عبادات، تصرفات اور جنایات میں جنون کے اثر کے بارے میں تفصیل ہے جو اصطلاح ''جنون''، فقرہ۹ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ''اہلیۃ''، فقرہ/۲۷ میں دیکھی جائے۔

۳۴- بے ہوشی اور نیند میں سے ہر ایک عذر ہے، اور یہ دونوں اہلیت وجوب کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ یہ ذمہ میں کسی چیز کے آنے اور واجب ہونے میں خلل انداز نہیں ہوتے ہیں، البتہ ادائیگی کے

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر، التقریر والتحبیر ۲/۱۷۹۔

(۳) المصباح المنیر، التقریر والتحبیر ۲/۱۷۷۔

خطاب کے متوجہ ہونے کو بیداری کی حالت تک مؤخر کردیتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إغماء'' فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، ''اہلیۃ'' فقرہ/ ۳۰، ۳۱، اور ''نوم''۔

و- اضطرار:

۳۵- ایسی زبردست مجبوری کی حالت جس کا عذر ہونا درست ہو اضطرار ہے، اس کی وجہ سے پانچ بنیادی ضروریات یعنی جان، مال، عزت وآبرو، عقل اور دین میں سے کسی ایک کی حفاظت کی خاطر ممنوعات کا ارتکاب شرعاً جائز ہوجاتا ہے، اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح ''ضرورۃ'' میں دیکھی جائے۔

ز- حاجۃ:

۳۶- حاجت یہ ہے کہ جس پر مذکورہ بالا پانچوں بنیادی چیزوں کی حفاظت وحمایت موقوف نہ ہو، بلکہ اس کے بغیر تنگی وحرج کے ساتھ پائے جائیں، چنانچہ مکلّف اس کے اختیار نہ کرنے کی صورت میں دشواری اور پریشانی سے دوچار ہوجائے گا[۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حاجۃ'' فقرہ/ ۲۔

ح- صغر (بچپن):

۳۷- صغر (بچپن) اہلیت کے عوارض میں سے ایک عارضہ ہے، اس لئے کہ بچے میں عقل اور جسمانی قدرت کی کمی ہوتی ہے، اسی لئے بچہ تمیز کی حالت سے قبل مجنون کی طرح ہوتا ہے، لیکن تمیز کے بعد اس

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰ تحقیق عبداللہ محمد دراز۔

میں ایک گونہ اہلیت ادا پیدا ہوجاتی ہے[۱]۔

اعذار کے کچھ خاص احکام ہیں:

الف۔ دین اور نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دست ہونا:

۳۸- شوہر اگر تنگ دستی کی وجہ سے اپنی بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے قاصر ہو اور بیوی اپنے لئے واجب حقوق کی ادائیگی سے شوہر کی عاجزی کی وجہ سے تفریق کا مطالبہ کرے اگرچہ اس کی بنیادی ضروریات کے بقدر دینے پر قادر ہو تو کیا دین (قرض) اور نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا اس کے مطالبہ کے قبول نہ کرنے کے لئے عذر سمجھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کی رائے یہ ہے کہ شوہر کی تنگ دستی اور نفقہ کی ادائیگی سے عاجزی کی بنا پر قاضی کو زوجین کے درمیان تفریق کردینے کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دین اور نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا عذر نہیں ہے، لہذا اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو تو قاضی کو تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا، حضرت عطاء، زہری، ابن شبرمہ، ابن یسار، حسن بصری، ثوری، ابن ابی لیلی، حماد بن سلیمان اور شافعیہ میں امام مزنی سے یہی منقول ہے، کیونکہ تنگ دستی ایک عارضی چیز ہے دائمی نہیں ہے، اور مال تو صبح وشام آنے جانے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ تفریق کی صورت میں شوہر کو ایسا ضرر لاحق ہوگا جس کا تدارک ممکن نہیں ہے، لیکن نفقہ نہ دینا تو یہ بیوی کو ایسا ضرر ہے جس کا تدارک شوہر کے نام پر قرض لے کر ممکن ہے، لہذا دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کو

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) الدرر دیر علی الدسوقی ۲/ ۵۱۸، المہذب ۲/ ۱۶۳، المغنی ۷/ ۵۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختیار کیا جائے گا [۱]۔

ب-عیب دار سامان کی واپسی کی تاخیر میں عذر:

۳۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عیب دار مبیع کی واپسی عیب کے علم کے بعد ہوگی، بشرطیکہ خریدار کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جارہی ہو جو رضامندی پر دلالت کرے [۲]۔ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار تراخی کے ساتھ حاصل ہوگا، اور اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ عیب معلوم ہونے کے بعد فوراً مبیع واپس کرے، لہذا جب عیب کا علم ہو اور واپس کرنے میں تاخیر کردے تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس سے رضامندی معلوم ہو [۳]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب عیب معلوم ہوا اس کے بعد ایک یا دو دن بلا کسی عذر کے خاموش رہ جائے تو اس کا اختیار ختم ہوجائے گا، اور اگر عذر ہو تو اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، خواہ کتنی ہی مدت واپسی کے مطالبہ سے خاموش رہے، کیونکہ وہ معذور ہے، خواہ ایک طویل مدت کیوں نہ گذر جائے [۴]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خریدار کو جب عیب معلوم ہوجائے تو عذر کے بغیر تاخیر جائز نہیں ہوگی اور ان کے نزدیک نماز کا وقت آجائے تو اس میں مشغول ہونا یا کھانے وغیرہ میں مشغول ہونا عذر ہے۔

اسی طرح اگر عیب معلوم ہو پھر مرض کی وجہ سے یا چور یا درندہ جانور کے خوف وغیرہ کی وجہ سے واپسی میں تاخیر کردے تو اسے تاخیر کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کا رد کرنا ان کے نزدیک علی الفور ہے، کیونکہ معاملہ خرید وفروخت میں اصل لزوم یعنی معاملہ کا لازم ہونا ہے، اور کسی چیز کا اختیار اور جواز ایک عارضی شئ ہے، اور اس لئے بھی کہ واپسی کا اختیار شریعت کی جانب سے مال کے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہے، جس کو فوراً دور کیا جانا چاہئے، لہذا بلا عذر تاخیر کی وجہ سے واپسی کا اختیار باطل ہوجائے گا [۱]۔

شافعیہ کا اصح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ معاملہ کو فسخ کرنے کی صورت میں اگر ممکن ہو تو اس پر کسی کو گواہ بنادے خواہ عذر کی حالت ہو، اس لئے کہ گواہ نہ رکھنے کی صورت میں اعراض کا احتمال ہے، اور بیع کی اصل لزوم ہے، لہذا گواہ بنانا لازم ہوگا، اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ بنانا لازم نہیں ہوگا۔

ج-مطالبہ شفعہ کی تاخیر میں عذر:

۴۰-چاروں مکاتب فقہ کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ خرید وفروخت کی خبر معلوم نہ ہونا طلب شفعہ کی تاخیر میں عذر ہے [۲]، لیکن علم کے بعد اس عذر کی صورتوں میں اختلافات ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ طلب شفعہ میں درج ذیل اعذار کی بنا پر تاخیر کو جائز سمجھتے ہیں:

سفر:

شفیع کو بیع کے بارے میں جس وقت خبر ہو اسی وقت مطالبہ کرے پھر اگر ہو سکے تو گواہ بنائے ورنہ وکیل بنائے یا تحریر لکھ دے، اور اس

---

(۱) تبیین الحقائق ۴؍۵۴، فتح القدیر ۳؍۳۲۹، مغنی المحتاج ۲؍۴۴۳، زاد المعاد ۴؍۱۵۴۔

(۲) ردالمحتار ۴؍۹۳، المغنی ۴؍۱۴۴، مغنی المحتاج ۲؍۵۶۔

(۳) ردالمحتار ۴؍۹۳، المغنی فی الشرح الکبیر ۴؍۹۵۔

(۴) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳؍۱۲۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲؍۵۶۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۸۰، بدائع الصنائع ۵؍۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۳؍۴۸۸، مغنی المحتاج ۲؍۳۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵؍۴۷۷۔

کو بائع کے پاس بھیج دے اس لئے کہ ان کے نزدیک شفعہ کا مطالبہ فوری ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اعذار میں سے ایک عذر قاضی کے پاس پہنچنے کی دشواری ہے، یہ پڑوسی شفیع کی تاخیر میں عذر ہے، اور فرض نماز بھی طلب شفعہ کی تاخیر میں عذر ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مشتری نے شفیع سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ شفعہ کا مطالبہ کرے یا اس کو ساقط کردے اور شفیع کو خریداری کا علم نہ ہو تو یہ عذر ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خریداری کے وقت خریدار شفیع سے طلب شفعہ یا اس کے اسقاط کا مطالبہ کرے گا، جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے صادر کرنے کو مسترد کردے تو حاکم شفعہ کے اسقاط کا حکم جاری کرے گا، ان دونوں معاملوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے میں اگر تاخیر ہو تو یہ تاخیر کرنا عذر نہ ہوگا، ہاں اتنی تاخیر جس سے اس شئی کے بارے میں علم ہوجائے جس کے بارے میں حق شفعہ ہے مثلاً ایک گھنٹہ تو اس بنیاد پر کہ اگر خریدار نے اس سے طلب شفعہ یا اسقاط شفعہ کا مطالبہ نہ کرے اور شفیع کو خریداری کا علم نہ ہو تو یہ شفیع کے لئے عذر ہوگا [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ شفعہ علی الفور ہوگا، لہذا اگر شفیع کو بیع کا علم ہو تو عادت کے مطابق جلدی کرے، اور اگر مریض ہو یا خریدار کے شہر سے غائب ہو، یا دشمن کا خوف ہو تو اگر ہو سکے تو وکیل بنائے، ورنہ مطالبہ پر گواہ بنائے، لہذا اگر ان دونوں میں سے جس پر قادر ہو اسے اختیار نہ کرے تو اظہر قول کے مطابق اس کا حق باطل ہوجائے گا [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ'' فقرہ/۳۱۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۸۰، بدائع الصنائع ۵/۱۷۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۳۰۷۔

حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے شفیع کے لئے شفعہ کے علم کے بعد طلب شفعہ میں تاخیر کرنا جائز ہے، مثلاً رات میں شفعہ کا علم ہوا تو صبح تک بھوک و پیاس کی شدت کا تقاضا ہو تو کھانے پینے تک، یا طہارت کی ضرورت ہو تو طہارت حاصل کرنے تک، یا دروازہ بند کرنے یا حمام سے نکلنے یا اذان کا وقت ہو تو اذان دینے اور اقامت کہنے اور نماز اور سنت ادا کرنے یا جماعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو تو اس میں شریک ہونے تک تاخیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عادۃً ان ضروریات کو دیگر چیزوں پر مقدم کیا جاتا ہے، لہذا ان ضروریات میں مشغول ہونا ترک شفعہ پر رضامندی نہیں سمجھی جائے گی [۱]۔

د-عقود میں عذر کا اثر:

۴۱-عقود لازمہ کا پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ'' [۲] (اے ایمان والو! (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، لیکن کبھی کبھی ایسے اعذار پیش آجاتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو پورا کرنا ناممکن یا دشوار ہوجاتا ہے، ایسے وقت میں لزوم ختم ہوجاتا ہے اور عقد فسخ ہوجاتا ہے، اس بارے میں ابن عابدین فرماتے ہیں: ہر وہ عذر جس کی موجودگی میں جان یا مال کو ضرر لاحق ہوئے بغیر معقود علیہ کو وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اسے اس عقد کے فسخ کا حق حاصل ہوگا [۳]۔

ھ-ترک جہاد میں عذر:

۴۲-جہاد اس صورت میں فرض کفایہ ہے جبکہ اعلان عام نہ ہو، اگر

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۴۷۹۔
(۲) سورۂ مائدہ/۱۔
(۳) رد المحتار ۵/۵۵۔

کچھ لوگ جہاد کا فریضہ انجام دے دیں تو باقی لوگوں کے ذمہ سے گناہ ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر اعلان عام ہوتو ہر قادر مسلمان پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، جہاد کی اس فرضیت کا حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے [۱]، لیکن جو اس پر قادر نہ ہوتو اس سے جہاد کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ معذور ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اصحاب اعذار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ" [۲] (کوئی گناہ نہ اندھے پر ہے اور نہ کوئی گناہ لنگڑے پر ہے اور نہ کوئی گناہ بیمار پر ہے)، یہ آیت ان معذورین کے بارے میں نازل ہوئی جن لوگوں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ جہاد میں نکلنے کا ارادہ کیا، جب کہ جہاد سے پیچھے رہ جانے کے سلسلہ میں آیت نازل ہوئی، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَايُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِله وَرَسُولِهِ" [۳] (کوئی گناہ ضعیفوں پر نہیں ہے اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جو خرچ کرنے کو کچھ نہیں پاتے جبکہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وہ خلوص رکھیں)، مذکورہ دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ معذور ہیں ان سے حرج کو دور کیا جائے گا [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

عذراء

دیکھئے: "بکارۃ"۔

عَذِرۃ

دیکھئے: "نجاسۃ"۔

عُذرۃ

دیکھئے: "بکارۃ"۔

عذیرۃ

دیکھئے: "إعذار" اور "دعوۃ"۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۸/۷، فتح القدیر ۲۴۱/۳۔
(۲) سورۂ فتح/ ۱۷۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۹۱۔
(۴) بدائع الصنائع ۹۷/۷، ۹۸، تبیین الحقائق ۲۴۱/۳، فتح القدیر ۲۷۸/۴، بدایۃ المجتہد ۳۸۰/۱، الجامع لأحکام القرآن ۴۰۵/۶۔

عِرافۃ

تعریف:

۱-عرافہ عین کے کسرہ کے ساتھ دو معنی کے لئے آتا ہے۔

اول: نجومی کے پیشہ کے معنی میں آتا ہے،''عرّاف'' را کی تشدید کے ساتھ ہے، اس کا معنی نجومی اور کاہن ہے، اور ایک قول ہے عرّاف ماضی کے متعلق خبر دیتا ہو، اور کاہن ماضی و مستقبل دونوں کی خبر دیتا ہو۔

دوم: عرافہ: عرفت علی القوم ،أعرف کا مصدر ہے اسم فاعل عارف ہے یعنی ان کے معاملہ کا انتظام کرنے والا، اور ان کی دیکھ بھال کرنے والا، عرفت علیهم راء کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے (جس کے معنی ہیں چودھری وسردار ہونا)، اسم فاعل عریف ہے [1]۔

اور اصطلاح میں پہلے معنی کے اعتبار سے ابن حجر بغوی سے نقل کیا ہے، عراف وہ ہے جو ان اسباب کی بنا پر اشیاء کی معرفت کا دعوی کرے جن کے ذریعہ ان کے محل و وقوع کا پتہ لگایا جاتا ہے، جیسے چوری کے مال کے بارے میں خبر دینا ہے کہ کس نے اس کو چرایا اور گمشدہ چیز کہاں ہے؟ وغیرہ وغیرہ [2]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) الزواجر ۲/۹۱، أسنی المطالب ۴/۸۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ تنجیم:

۲- لغت میں تنجیم کا ایک معنی ستاروں کو دیکھنا ہے [1]، اور اصطلاح میں وہ علم ہے جس سے آسمان کی حرکتوں سے ماضی کے واقعات پر استدلال کرنا معلوم ہو [2]۔

ب۔ کہانۃ:

۳- مستقبل میں پیش آنے والی کائنات کی خبریں معلوم کرنے اور راز و بھید کی معرفت کے دعوی کو کہانت کہتے ہیں [3]۔

کاہن اور عراف کے مابین فرق یہ ہے کہ کاہن وہ ہے جو ستارہ کے ذریعہ آئندہ پیش آنے والے واقعات و امور غیبیہ کے متعلق خبر دے اور عراف وہ ہے جو ماضی میں واقع ہونے والے امور غیبیہ کی خبر دے [4]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ کاہن عراف سے عام ہے، اس لئے کہ عراف صرف ماضی کی خبر دیتا ہے اور کاہن ماضی و مستقبل دونوں کی خبر دیتا ہے [5]۔

ج۔ سحر:

۴- لغت میں سحر ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کا ماخذ لطیف و دقیق ہو، اس کا معنی دھوکہ دینا بھی ہے، کہا جاتا ہے: سحرہ، اس نے

---

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۰، ۳۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۱، التعریفات للجرجانی۔

(۴) شرح روض الطالب ۴/۸۲۔

(۵) المصباح المنیر۔

اس کو دھوکہ دیا،فرمان باری ہے:"قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ"،[1] (وہ لوگ بولے کہ تم پر تو کسی نے سخت جادو کردیا ہے)۔

اصطلاح میں سحر کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ایک تعریف قلیوبی نے کی ہے کہ خبیث نفس کا ایسے اقوال واعمال کا قصد کرنا جن سے خرق عادت امور صادر ہوں شرعاً اس کو سحر کہتے ہیں[2]، علامہ ابن عابدین نے سحر کی تعریف کی ہے کہ سحر وہ علم ہے جس سے ایسی نفسانی صلاحیت پیدا ہو جس کے ذریعہ انسان اسباب خفیہ کی بنا پر حیرت انگیز اور خرق عادت اعمال کرنے پر قادر ہو[3]۔

شرعی حکم:

۵-عرافہ کا پیشہ حرام ہے اس لئے کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد**"[4] (جو کاہن یا نجومی کے پاس آئے اور اس کی باتوں کی تصدیق کرے تو اس نے اس دین کا انکار کیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا)۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جن خفیہ طریقہ سے ملائکہ کی باتوں کو سن کر کاہن کے کانوں میں ڈالتے ہیں، کاہن کا اطلاق عراف پر ہوتا ہے[5]۔ نووی بھی فرماتے ہیں کہ

(۱) سورۂ شعراء/ ۱۵۳۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۹۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۱۔
(۴) حدیث ابی ہریرۃؓ: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه" کی روایت احمد (۲/ ۴۲۹) اور حاکم (۱/ ۸) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔
(۵) فتح الباری شرح البخاری ۱۰/ ۲۱۶۔

عراف ایک کاہن ہے[1]۔ اور عرب تو ہر اس شخص کو کاہن کہتے ہیں جو علم دقیق حاصل کرتا ہو[2]، مسلم شریف میں حضرت صفیہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ کے رسول ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**"[3] (جو نجومی کے پاس جائے اور اس سے کسی چیز کے بارے میں سوال کرے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔

نووی فرماتے ہیں کہ نماز کے قبول نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ان نمازوں کا ثواب نہیں ملے گا، اور اگرچہ اس کے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کے لئے کافی ہوں گی[4]۔

۶- دونوں وعید یعنی کفر اور عدم قبولیت صلوۃ میں اختلاف اس شخص کے حالات کے اعتبار سے ہے جو کاہن اور عراف کے پاس آئے، چنانچہ جو شخص کسی کاہن یا عراف کے پاس جائے اور ان دونوں کی بات کی تصدیق کرے تو وہ کافر ہوجائے گا، کیونکہ علم غیب جو ذات باری تعالی کے ساتھ مخصوص ہے اس میں اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک کیا، لیکن جو صرف ان کے پاس سوال کے لئے جائے اور ان کی باتوں کی تصدیق نہ کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا لیکن زجراً چالیس دن کی نماز کے ثواب سے محروم ہوگا[5]۔

یہ حضرت انسؓ کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جو انہوں نے مرفوعاً نقل کی ہے: "**من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد**

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۲۲۷۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۱۔
(۳) حدیث: "من أتى عرافا فسأله عن شيء" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۵۱) نے کی ہے۔
(۴) شرح صحیح مسلم ۱۵/ ۲۲۷۔
(۵) فتح الباری ۱۰/ ۱۷۔

بریء مما أنزل علی محمد، ومن أتاه غیرمصدق له لم تقبل صلاته أربعین لیلة"[1] (جو کاہن کے پاس جائے اوراس کی بات کی تصدیق کرے تواس نے اس دین سے برأت اختیار کی جو محمد ﷺ پر نازل ہوا ہےاور جو کاہن کے پاس جائے لیکن اس کی بات کی تصدیق نہ کرے تو اس کی چالیس دن کی نماز قبول نہیں ہوگی)۔تفصیل کے لئے دیکھئے:اصطلاح''سحر''اور''کہانۃ''۔

جہاں تک دوسرے معنی کے اعتبار سے عرافہ کا تعلق ہےتو اس لفظ کے تحت ہمیں اس کا فقہی حکم نہیں ملا،''امارۃ'' کی اصطلاح سے اس کے فقہی احکام معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

عُراۃ

دیکھئے:''عورۃ''۔

عَرایا

دیکھئے:''بیع العرایا''۔

عُربون

دیکھئے:''بیع العربون''۔

(۱) حدیث أنس:"**من أتی کاھنا فصدقه بما یقول فقد بریء**......"کو ہیثمی نے مجمع الزوائد(۵/۱۱۸)میں بیان کیا ہے،اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے،اس میں رشدین بن سعد ہیں جوضعیف ہیں اور احادیث رقاق میں ان کی توثیق کی گئی ہےاوراس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

عربیۃ

تعریف:

۱-لغت میں:"عرب لسانه عروبة" کہا جاتا ہے جبکہ وہ فصیح عربی زبان والا ہو۔اورعرب میں ثابت النسب ہوخواہ غیر فصیح ہی کیوں نہ ہواس کوکہا جاتا ہے:رجل عربی اوررجل اعرابی اس دیہاتی کو کہتے ہیں جو گھاس کے لئے چراگاہ تلاش کرتا ہو اور بارش والے مقامات کی تلاش کرتا ہو۔أعرب: فصیح زبان والےکوکہتے ہیں خواہ اس کا تعلق عرب سے نہ ہو، عرب منطقه: اس نے غلطی سے اپنی زبان کو پاک وصاف کیااور عربه:اس نے فلاں کوعربی زبان سیکھائی۔

عربی زبان وہ زبان ہے جس کوعرب اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں،قتادہ کہتے ہیں:قریش عرب کی سب سے افضل وبہتر زبان اختیار کئے ہوئے تھے، یہاں تک کہ سب سے بلند وبرتر زبان ان کی زبان ہوگئی توقرآن ان کی زبان میں نازل ہوا۔

ازہری فرماتے ہیں: اللہ تبارک وتعالی نے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونے والا قرآن عربی بنایا اس لئے کہ اللہ تعالی نے آپ ﷺ کی نسبت ان اہل عرب کی طرف کی جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا[۱]۔

اس لفظ کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر ۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔عجمیۃ:

۲- لغت میں عُجم اور عَجم عُرب اور عَرب کی ضد ہے، کہا جاتا ہے:"عجمی"(غیرعربی)،اس کی جمع عُجم آتی ہے،عجم اور أعجم کی جمع ہے،اس کو کہتے ہیں جو اپنی بات کوواضح طریقہ پرظاہر نہ کرسکے۔عجمی اس کو کہتے ہیں جس کاتعلق جنس عجم سے ہوا پنے مافی الضمیر کا اچھی طرح اظہار کرسکتا ہو یا نہ کرسکتا ہو۔

رجل أعجمی اورأعجم اس شخص کو کہتے ہیں جس کی زبان میں عجمہ ہواگرچہ وہ عجمی زبان میں فصیح طریقہ پر بولتا ہو،اور کہا جاتا ہے: لسان أعجمی جبکہ اس کی زبان میں عجمہ ہو،اس بناء پر عجمہ اورعجمیت عربیت کی ضد ہے[۱]۔

ب۔لغت:

۳- لغت (زبان) آواز ہے جس سے ہر قوم اور ہر شخص اپنے اغراض ومقاصد کا اظہار کرتا ہے،اس کی جمع لغات اورلغون ہے اور تہذیب میں ہے کہ جب کوئی شخص صحیح وسیدھے راستہ سے ہٹ جائے تواس کے لئے استعمال کرتے ہیں لغا فلان عن الصواب و عن الطریق، ابن اعرابی فرماتے ہیں:لغت اسی سے مشتق ہے،اس لئے کہ ان لوگوں نے ایسی بات کی جس میں دوسرے لوگوں کی زبان سے ہٹ گئے[۲]۔

اس بنا پرلغت عربیت سے عام ہے،اس لئے کہ یہ عربی وغیرعربی دونوں کوشامل ہے۔

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر ،قواعدالأحکام ۲/ ۱۰۲۔
(۲) لسان العرب۔

عربی زبان کی فضیلت:

۴-عربی زبان کو دنیا کی تمام زبانوں پر فضیلت و برتری حاصل ہے، اس لئے کہ یہ اہل جنت کی زبان ہے، اور اس کے سیکھنے اور دوسرے کو سکھانے پر انسان کو ثواب حاصل ہوگا[1]۔حدیث میں ہے:"أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي،ولسان أهل الجنة في الجنة عربي وفي رواية وكلام أهل الجنة عربي"[2] (تین چیزوں کی وجہ سے عرب سے محبت کرو، اس لئے کہ میں عربی ہوں، قرآن عربی ہے اور جنتیوں کی زبان جنت میں عربی ہوگی اور ایک روایت میں ہے: اہل جنت کا کلام عربی ہے)۔

شرعی حکم:

۵-امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان پر عربی زبان کا اتنا حصہ سیکھنا ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی وسعت کے مطابق فریضہ کی ادائیگی کر سکے، قواطع میں مذکور ہے کہ تمام مکلّف لوگوں پر بالعموم عربی زبان کا جاننا ضروری ہے، لیکن مجتہد کے لئے عربی زبان کے الفاظ ومعانی کی مکمل واقفیت ضروری ہے، اس کے علاوہ امت کے دیگر افراد کے لئے صرف اتنی معرفت ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی نمازوں میں قراءت واذکار کر سکیں، اس لئے کہ نماز میں قراءت اور دیگر اذکار عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان میں جائز نہیں ہے[3]۔

(۱) الدر المختار ۵/۲۶۹۔

(۲) حدیث: "أحبوا العرب لثلاث،لأني عربي......" کی روایت حاکم (۴/۸۷) نے ابن عباس سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/۵۲) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ طبرانی نے کبیر اور اوسط میں اس کو ذکر کیا ہے، اس کی سند میں علاء ابن عمرو الحنفی ہیں جن کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔

(۳) البحر المحیط ۶/۲۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۵۲۔

مجتہد کے لئے عربی زبان کی کتنی واقفیت ضروری ہے:

۶-"البحر المحیط" میں ہے کہ مجتہد کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ عربی زبان سے واقف ہو اور عرب کے خطاب کے موضوع کو لغوی ونحوی وصرفی اعتبار سے جانتا ہو، لہٰذا عربی زبان کی اتنی معرفت ضروری ہے جس کے ذریعہ ان کے خطابات، الفاظ کے استعمال کے طریقہ اس حد تک جان لے کہ اس کی بنا پر وہ کلام صریح، ظاہر، مجمل، مفسر، عام وخاص اور حقیقت ومجاز کے درمیان تمیز کر سکے۔

ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ زبان کی معرفت کے سلسلہ میں اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ عام استعمال کو جان لے اس کے لئے اس میں مہارت وتبحر پیدا کرنا ضروری نہیں ہے، اور نحو کی اتنی معلومات کافی ہے کہ وہ ظاہر کلام میں تمیز کر سکے، جیسے فاعل ومفعول اور عامل رفع وجر میں تمیز کر سکے[1]۔

"ارشاد الفحول" میں ہے کہ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اتنی عربی جانتا ہو کہ کتاب وسنت میں مذکور غریب اور اس جیسے الفاظ کی تفسیر وتشریح کر سکے، اس کے لئے ان کلمات کا یاد رکھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں مشغول ائمہ کی کتابوں سے اس کے استنباط پر قادر ہونا معتبر ہے[2]۔

عربی زبان سے استدلال:

۷-ابن فارس فرماتے ہیں کہ عربی کلمات کے استعمال کے اختلاف کی صورت میں عربی زبان حجت ہے، اس وقت جبکہ یہ اختلاف اسم وصفت میں ہو، یا کلمات کے حقیقت ومجاز کے استعمال کے سلسلہ میں ہو لیکن وہ امور جو استنباط کے قبیل سے ہوں یا اس میں عقلی دلائل کے

(۱) البحر المحیط ۶/۲۰۲۔

(۲) ارشاد الفحول رص ۲۵۱، ۲۵۲۔

لئے گنجائش ہوتو اس میں عرب وغیر عرب دونوں برابر ہیں۔

جہاں تک قرء، ظہار میں رجوع کرنے اور ان جیسے دیگر الفاظ کے معنی ومفہوم میں فقہاء کے اختلاف کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض اس لائق ہیں کہ ان میں لغت عرب سے استدلال کیا جائے اور بعض وہ ہیں جن کی بنیاد دوسری چیزیں ہیں۔

ابن فارس فرماتے ہیں ایک کلمہ میں کبھی دو لغتیں ہوتی ہیں جیسے صرام اور بعض کے تین معنی ہیں جیسے زجاج اور بعض کے چار معنی ہیں جیسے صداق اور بعض کے پانچ معنی ہیں جیسے شمال اور بعض کے چھ معنی ہیں، جیسے قسطاس اور عربی زبان میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے چھ سے زائد معنی ہوں (۱)۔

کن امور میں عربی زبان کا استعمال ضروری ہے اور کن میں نہیں:

۸- فقہاء نے چند مسائل میں فی الجملہ عربی کو ضروری قرار دیا ہے:

ان میں قرأۃ قرآن، نماز میں اذکار تشہد اور تسبیح وغیرہ، اور نماز واذان میں تکبیر اور جمعہ کا خطبہ ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترجمۃ'' فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عَرَج

دیکھئے: ''أعرج''۔

(۱) البحر المحیط ۲/ ۲۴۔

عُرس

تعریف:

۱- لغت میں عرس کا معنی شادی کرانے اور رخصتی کی خدمت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شادی کے مخصوص کھانے کا نام ہے، اور عروس دولہا اور دلہن دونوں کو کہتے ہیں، جب تک کہ دونوں کا نکاح قائم ہو اور **أعرس الرجل بامرأته**: عرس کے معنی ہیں: مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا اور عِرس (عین کے کسرہ کے ساتھ) بیوی کو کہتے ہیں، اس کی جمع ''أعراس'' ہے، عُرس (عین کے ضمہ کے ساتھ) اس کا معنی زفاف ہے مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے [1]۔

عرس کی اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

زفاف:

۲- زفاف کی لغوی تعریف: لغت میں زفاف کا معنی دلہن کو دولہا کے پاس بھیجنا ہے، کہا جاتا ہے: **زف النساء العروس إلى زوجها** عورتوں نے دلہن کو دولہے کے پاس پہنچایا، اور اسم زفاف ہے۔

زفاف کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [3]۔

عرس زفاف سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب۔

(۳) سابقہ مرجع، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۲۔

جمعہ اور جماعت سے دولہا کی غیر حاضری:

۳- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نئی شادی کے سبب مدت زفاف میں جماعات میں حاضر ہونے اور دیگر نیک کام جیسے مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت کے لئے نہ نکلنا دولہا کے لئے جائز نہیں ہے، اور بیوی کو ان جگہوں میں حاضری سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ مگر شافعیہ کے نزدیک سنت پر واجب کو مقدم کرنے کے لئے رات کو غیر حاضر رہنا واجب ہوگا، بعض متاخرین شافعیہ نے اس مسلک کی مخالفت کی ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نئی شادی کے سبب شوہر کے لئے مذکورہ تمام امور سے غیر حاضر رہنا جائز ہوگا، تاکہ وہ بیوی کے ساتھ مشغول رہے، اس کو مانوس کرے اور اس کے دل کو اپنی طرف مائل کرے [1]۔

شادی کا ولیمہ:

۴- تمام علماء کا اتفاق ہے کہ شادی کا ولیمہ کرنا جائز و مشروع ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے خود اس پر عمل کیا ہے اور اس کا حکم بھی دیا ہے، حضرت انسؓ سے مروی ہے: ''**أقام النبی علیہ السلام بين خيبر والمدينة ثلاثا يبنى عليه بصفية بنت حيي فدعوت المسلمين إلى وليمته، فما كان فيهاخبز ولا لحم، أمر بالأنطاع فألقى فيها من التمر والأقط والسمن، فكانت وليمته**'' [2] (نبی کریم علیہ السلام نے خیبر اور مدینہ کے درمیان تین

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۰، القوانین الفقہیہ رص ۹۷، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۷، الإنصاف ۲/ ۳۰۳، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷۔

(۲) حدیث أنس: ''أقام النبی علیہ السلام بين خيبر والمدينة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۲۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دنوں تک قیام کیا جہاں آپ نے حضرت صفیہؓ بنت حیی سے خلوت فرمائی، میں نے مسلمانوں کو آپ ﷺ کے ولیمہ کی دعوت دی، آپ ﷺ کے ولیمہ میں روٹی اور گوشت نہیں تھا، آپ ﷺ نے دسترخوان بچھانے کا حکم دیا، اس میں کھجور، پنیر اور گھی رکھا گیا تو یہی آپ کا ولیمہ تھا)، اور نبی ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے جس وقت انہوں نے کہا کہ میں نے شادی کر لی ہے فرمایا: ''أولم ولو بشاة''[1] (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری سے ہو)۔ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق شادی کا ولیمہ سنت مؤکدہ ہے، واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نئی خوشی کے موقع کا کھانا ہے، لہذا وہ تمام کھانوں کے مشابہ ہوگا، شافعیہ کے ایک قول کے مطابق ولیمہ کرنا واجب عین ہے اس حدیث کے ظاہر الفاظ کے بنا پر جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو حکم دیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، لہذا ولیمہ کرنا بھی واجب ہوگا۔

جہاں تک ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کا تعلق ہے تو جس کو ولیمہ کی دعوت دی جائے اس پر اسے قبول کرنا واجب عین ہے[2]۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **إذا دعی أحدکم إلی الولیمة فلیأتها**''[3] (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے تو وہ قبول کرے)، ان لفظوں کے ساتھ یہ بھی حدیث مروی ہے: ''**أجیبوا هذه الدعوة إذا دعیتم إلیها**''[4] (تم اس دعوت کو قبول کرو جب تم کو اس کی دعوت دی جائے)، نیز ایک دوسری حدیث میں ہے: ''**من لم یجب الدعوة فقد عصی الله ورسوله**''[1] (جو دعوت قبول نہ کرے اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولیمۃ''۔

دولہا اور دلہن کو شادی کی مبارکباد دینا:

۵- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نئی شادی شدہ جوڑے کو عقد اور خلوت کے بعد خوش کرنے کے لئے مبارکباد و تہنیت پیش کرنا اور ان کے لئے دعا کرنا مستحب ہے، مبارکباد پیش کرنے والا یہ کہے گا ''**بارک الله لک و بارک علیک وجمع بینکما فی خیر وعافیة**'' (اللہ تعالیٰ تمہیں برکت اور تم پر برکت نازل فرمائے اور تم دونوں کو خیر و عافیت کے ساتھ ایک ساتھ رکھے)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**رأی علی عبد الرحمن بن عوف، رضی الله عنه أثر صفرة فقال: ماهذا؟ فقال: إنی تزوجت امرأة علی وزن نواة من ذهب، قال: "بارک الله لک، أولم ولو بشاة**''[2] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ پر جس وقت زردی کا نشان دیکھا تو دریافت کیا کہ یہ کیا ہے، تو انہوں نے عرض کیا کہ میں نے ایک عورت سے ایک گٹھلی کے برابر سونے کے عوض شادی کی ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری اس شادی میں برکت عطا فرمائے، ولیمہ کرو چاہے ایک بکری سے ہو)۔

---

(۱) حدیث: ''أولم ولو بشاة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۱) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۱۳۲، سبل السلام ۳/ ۳۲۵۔

(۳) حدیث: ''إذا دعی أحدکم إلی الولیمة فلیأتها......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۴۰) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''أجیبوا هذه الدعوة إذا دعیتم إلیها......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۴۶) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''من لم یجب الدعوة فقد عصی الله ورسوله'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''رأی علی عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة..'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۱) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، دیکھئے: فقرہ/ ۵۔

ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے:"أن النبیﷺ کان إذا رفأ الانسان إذا تزوج قال: "بارک الله لک، وبارک علیک، وجمع بینکما فی خیر"[1] (جب کوئی شادی کرتا تو نبیﷺ فرماتے :اللہ تعالی تمہیں برکت دے اور تم پر برکت نازل فرمائے اور تم دونوں کو خیر وعافیت سے باقی رکھے)۔

ابن حبیب مالکی فرماتے ہیں:اس پرسعادت اور کلمات خیر کا اضافہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے،لیکن شافعیہ کے نزدیک اس موقع سے "بالرفاء والبنین" (تم دونوں میں اتحاد واتفاق رہے، تمہارے بیٹے پیدا ہوں) کہنا مکروہ ہے،اس لئے کہ یہ زمانہ جاہلیت کے اقوال میں سے ہے اور اس کی ممانعت ہے[2]۔اس لئے کہ روایت ہے:"أن عقیل ابن أبی طالب رضی الله عنه تزوج امرأة من جشم، فدخل علیه القوم فقالوا: بالرفاء والبنین، فقال:لا تفعلوا ذلک۔ قال: فما نقول یا أبا یزید؟قال: قولوا:بارک الله لکم وبارک علیکم، إنا کذلک کنا نؤمر"[3] (حضرت عقیل بن ابی طالبؓ نے قبیلہ جشم کی ایک عورت سے شادی کی تو لوگ ان کے پاس آئے اور بالرفاء والبنین کے ذریعہ ان کو مبارک باد دینے لگے،حضرت عقیل نے کہا کہ یہ مت کہو،لوگوں نے دریافت کیا کہ اے ابو یزید!اس موقع سے ہم کیا کہیں تو انہوں نے کہا کہ کہو:بارک الله لکم و بارک علیکم،ہمیں اسی کے کہنے کا حکم دیا جاتا تھا)۔

(۱) حدیث:"أن النبیﷺ کان إذا رفأ الإنسان إذا تزوج......" کی روایت ابوداؤد(۲/۵۹۸،۵۹۹) اور حاکم (۲/۱۸۳) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے،اورذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) سبل السلام ۳/۲۳۹، جواہرالإکلیل ۱/۲۷۵، مواہب الجلیل ۳/۴۰۸، مغنی المحتاج ۳/۱۳۹، کشاف القناع ۵/۲۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۳۹، شرح السنۃ للبغوی ۹/۱۳۲، ۱۳۵،الأذکار للنووی رص ۲۵۱،۳۲۶۔

(۳) حدیث:"أن عقیل بن أبی طالب تزوج امرأة من جشم......"کی روایت احمد(۱/۲۰۱) نے حسن البصری عن عقیل کی سند سے کی ہے،ابن حجر نے فتح الباری(۹/۲۲۲) میں فرمایا کہ ان کے رجال ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ حسن نے عقیل سے نہیں سنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے۔

دولہے کا اپنے لئے اور اپنی دلہن کے لئے دعا کرنا:

۶-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب دولہے کے پاس پہلی مرتبہ دلہن رخصت ہوکر آئے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کی پیشانی کے بال پکڑے اور یہ دعا کرے:(اللہ تعالی ہم میں سے ہر ایک کو دوسرے کے حق میں خیر وبرکت کا ذریعہ بنائے)[1]۔اس موقع پر اللہ کے رسول سے جو منقول دعا ہے وہ یہ ہے"اللهم إنی أسألک خیرها وخیر ما جبلتها علیه وأعوذ بک من شرها ومن شرما جبلتها علیه"(اے اللہ میں تم سے اس کی بہتری کا سوال کرتا ہوں اور جن اوصاف وطبائع پر تم نے اس کو پیدا کیا ہے اس میں بہتر وصف کا سوال کرتا ہوں، میں تجھ سے اس کی برائی سے پناہ چاہتا ہوں اور اس کے برے اوصاف سے پناہ چاہتا ہوں)،اس لئے کہ رسول اللہﷺ کا ارشاد ہے: "إذا تزوج أحدکم امرأة، أواشتری خادما فلیقل......"[2] (جب تم میں سے کوئی شادی کرے یا کوئی خادم خریدے تو کہے...)،حضرت ابواسید کے غلام حضرت ابوسعید سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے شادی کی تو میرے پاس عبداللہ بن مسعود، ابوذر، حذیفہ اور ان کے علاوہ دیگر

(۱) مواہب الجلیل ۳/۴۰۸،مغنی المحتاج ۳/۱۳۹،سبل السلام ۳/۲۳۹،المغنی لابن قدامہ ۶/۵۳۹،کشاف القناع ۵/۲۲،الأذکار للنووی رص ۲۵۱۔

(۲) حدیث:"إذا تزوج أحدکم امرأة......" کی روایت ابوداؤد(۲/۶۱۷) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے،علامہ عراقی نے احیاء علوم الدین (۱/۳۳۸بہامش الاحیاء) میں اس کی احادیث کی تخریج میں اس کی سند کو عمدہ قرار دیا ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم آئے، نماز کا وقت آیا تو لوگوں نے مجھے امام بنایا میں نے ان کو نماز پڑھائی پھر ان لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تم اپنی بیوی کے پاس جاؤ تو دو رکعت نماز پڑھو اور اس کے سر کے اگلے حصہ کا بال پکڑ کر یہ کہو: "اللهم بارک لی فی أهلي، وبارک لأهلي فی، وارزقهم مني وارزقني منهم، ثم شأنک وشأن أهلک" (اے اللہ! مجھ کو میرے اہل میں برکت دے اور میرے اہل کو مجھ میں برکت دے، ان کو میرے واسطہ سے رزق عطا فرما اور مجھے ان کے ذریعہ رزق عطا فرما پھر تم اپنی بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرو)۔

شادی میں دف بجانا:

۷- فقہاء کے نزدیک نکاح کا اعلان کرنا اور اس کی تشہیر کے لئے اور زنا سے امتیاز کرنے کے لئے دف بجانا مستحب ہے[1]، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فی المساجد، واضربوا عليه بالدفوف، وليولم أحدكم ولو بشاة، فإذا خطب أحدكم امرأة وقد خضب بالسواد فليعلمها، ولا يغرها" وفي رواية: "أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال" (۲) (نکاح کا اعلان کرو، اس کو مسجد میں کرو، اس میں دف بجاؤ اور ولیمہ کرو چاہے ایک بکری ہی سے ہو، جب تم میں سے کوئی کسی عورت کو شادی کا پیغام دے اور وہ بال میں خضاب لگائے ہو تو چاہئے کہ عورت کو یہ بتا دے، اس کو دھوکہ میں نہ رکھے) اور ایک روایت میں ہے: نکاح کرو اور دف بجاؤ)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن النبی علیہ السلام قال: "ما فعلت فلانة؟ليتيمة كانت عندها، فقلت: أهديناها إلى زوجها، قال: فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغني؟قالت: تقول ماذا؟ قال: تقول:

أتينـــاكم أتينـــاكم   فحيـونا نحييـكم
لولا الذهب الأحمر   ماحلت بواديكم
لولا الحنطة السمرا   ماسمنت عذاريكم[1]۔

(نبی علیہ السلام نے فرمایا: فلاں عورت نے اس یتیمہ کے لئے کیا کیا جو اس کے پاس تھی؟ تو میں نے کہا کہ ہم لوگوں نے اس کے شوہر کے پاس اس کو رخصت کر دیا، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ کیا تم لوگوں نے اس کے ساتھ کسی لڑکی کو بھیجا جو دف بجاتی اور گاتی، حضرت عائشہؓ نے فرمایا وہ کیا کہتی، اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ یہ کہتی:

ہم تمہارے پاس آئے، ہم تمہارے پاس آئے، تم ہمارا خیر مقدم کرو، ہم تمہارا خیر مقدم کرتے ہیں ا، گر سرخ سونا نہ ہوتا تو تمہارے دیہاتوں میں زیب و زینت نہ ہوتی، اگر گندم گوں گیہوں نہ ہوتا تو

---

(۱) شرح السنۃ للبغوی ۹/۴۶، سبل السلام ۳/۲۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۶۱، ۵/۲۲۱، ۲۲۳، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۳، مواہب الجلیل ۴/۶، مغنی المحتاج ۴/۴۲۹، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۳۷، کشاف القناع ۵/۲۲، ۱۸۳۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح ، واجعلوه فی المساجد......" کے بعض حصہ کی روایت ترمذی (۳/۲۹۰) نے کی ہے، اور بیہقی (۷/۲۹۰) نے حضرت عائشہؓ سے پوری روایت کی ہے، اور ترمذی وبیہقی نے اس کو ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، اور امام بیہقی (۲/۲۹۰) نے دوسری سند سے دوسری روایت کی تخریج کی ہے، اور اسی طرح ایک دوسرے راوی کے ضعف کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "أن النبی علیہ السلام قال: مافعلت فلانة......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۸۹) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں کی ہے، اور اس میں رواد بن الجراح ہیں، امام احمد، ابن معین اور ابن حبان نے اس کو ثقہ قرار دیا ہے، لیکن اس میں ضعف ہے۔

تمہاری دوشیزائیں موٹی نہ ہوتیں)۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ جب کوئی آواز یا دف سنتے تو پوچھتے کہ یہ کیا ہے؟ پس اگر لوگ کہتے کہ شادی ہے یا ختنہ کی دعوت ہے تو خاموش رہتے اور ان دونوں کے علاوہ میں بجایا جاتا تو آپ کوڑا استعمال کرتے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غناء''، ''شعر'' اور ''ولیمۃ''۔

نئی دلہن کی باری:

۸ - جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چند عورتوں کا شوہر اگر کسی نئی عورت سے شادی کرے اور اسے رخصت کر کے لے آئے تو وہ باری کو روک دے، اور یہ نئی بیوی اگر باکرہ ہو تو اس کے پاس مسلسل سات رات اور اگر ثیبہ ہو تو تین رات گذارے گا اور یہ سات اور تین راتیں مسلسل ہوں گی اور اپنی باقی بیویوں کے پاس اس کے بدلہ میں یہ سات یا تین دن نہیں گذارے گا، پھر از سر نو ان تمام بیویوں کے مابین باری متعین کرے گا، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعا وقسم، وإذا تزوج الثيب على البكر أقام عندها ثلاثا ثم قسم**''(۱) (سنت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ثیبہ کی موجودگی میں باکرہ سے شادی کرے تو اس کے پاس سات رات گذارے پھر باری متعین کرے، اور باکرہ کی موجودگی میں اگر ثیبہ سے شادی کرے تو اس کے پاس تین رات گذارے پھر باری متعین کرے)۔ یہی امام شعبی ونخعی اور امام اسحاق کا مذہب ہے۔

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ نئی شادی کی بنا پر یہ اس عورت کا حق ہے، بیوی ثیبہ ہو اور وہ چاہے کہ اس کا شوہر اس کے پاس سات رات گذارے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، لیکن سابقہ بیویوں کے پاس بھی وہ سات سات رات رہے گا، اس لئے کہ حضرت اُم سلمہؓ فرماتی ہیں: ''**أن النبی ﷺ لما تزوجها أقام عندها ثلاثا وقال: إنه ليس بک علی أهلک هوان، إن شئت سبعت لک، وإن سبعت لک سبعت لنسائی**'' (نبی ﷺ نے جب ان سے شادی کی تو تین رات ان کے ساتھ رہے اور فرمایا کہ تمہارے ذریعہ تمہارے اہل وعیال کی تحقیر مقصود نہیں ہے، اگر تم چاہو تو میں سات رات تمہارے ساتھ رہوں لیکن اگر سات ایام تمہارے ساتھ رہوں تو سات ایام بقیہ بیویوں کو دوں گا)، اور ایک روایت میں ہے: ''**وإن شئت زدتک وحاسبتک به، للبکر سبع وللثيب ثلاث**'' (کہ اگر تم چاہو تو میں اس تین دن پر اضافہ کردوں لیکن میں پھر دوسری بیویوں کے حق اس کو محسوب کروں گا، باکرہ کے لئے سات یوم ہے اور ثیبہ کے لئے تین یوم ہے)۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں: ''**إن شئت أقمت معک ثلاثا خالصة لک، وإن شئت سبعت لک ثم سبعت لنسائی**''(۱) (اگر تم چاہو تو میں تمہارے ساتھ تین دن رہوں اور یہ خالص تمہارا حق ہوگا، اور چاہو تو میں سات یوم رہوں لیکن پھر بقیہ بیویوں کے لئے بھی سات یوم ہوں گے)۔

---

(۱) حدیث انس: ''من السنة إذا تزوج الرجل البکر......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۱۴) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث اُم سلمہ: ''أن النبی ﷺ لما تزوجها أقام عندها......'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۳) نے کی ہے، اور آخری لفظ کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۸۴) نے کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ باری کے سلسلہ میں پرانی بیوی پر نئی بیوی کو کوئی فضیلت و برتری حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری مطلق ہے: "وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ"[۱] (اور تم سے یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تم بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو، خواہ تم اس کی (کیسی ہی) خواہش رکھتے ہو، تو تم بالکل ایک ہی طرف نہ ڈھلک جاؤ)، اور فرمان باری ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)۔

حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، نافع اور امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ باکرہ کا حق تین رات ہے اور ثیبہ کا دو رات[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قسم بین الزوجات"۔

(۱) سورۂ نساء/۱۲۹۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۰۰، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۷، مواہب الجلیل ۴/۹، مغنی المحتاج ۳/۲۵۶، المغنی لابن قدامہ ۷/۴۳، کشاف القناع ۵/۲۰۷، سبل السلام ۳/۱۴۱، شرح السنۃ للبغوی ۹/۱۵۴۔

عَرصۃ

تعریف:

۱- لغت میں عرصۃ الدار گھر کا صحن ہے، یعنی گھر کا وہ وسیع حصہ جس میں کوئی عمارت نہ ہو، اس کی جمع "عراص" اور "عرصات" ہے، اور ایک قول ہے ہر وہ وسیع جگہ جس میں کوئی عمارت نہ ہو[۱]۔

فقہاء لفظ عرصہ کو دو معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ لغت میں مذکور ہے:

الف- مخصوص معنی، گھر کا میدان اور اس کا درمیانی حصہ اور گھروں کے درمیان جو خالی حصہ ہے اس کو عرصہ کہتے ہیں، امام دسوقی نے شفعہ کے باب میں ذکر کیا ہے کہ عرصہ میں شفعہ نہیں ہے، یعنی گھر کا وہ میدان جو گھروں کے درمیان واقع ہو اس میں شفعہ نہیں ہے، اس کو حوش (گھر کے اردگرد کا حصہ) بھی کہتے ہیں[۲]۔ "حاشیۃ القلیوبی" میں لکھا ہے کہ گھروں کے درمیان خالی حصہ کو عرصہ کہتے ہیں[۳]۔

ب- عمومی معنی یہ ہے کہ عرصہ کا اطلاق زمین کے ٹکڑے پر ہوتا ہے خواہ وہ گھروں کے درمیان ہو یا نہ ہو۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے کہ اگر کوئی کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین یا میدان یا صحن یا ٹکڑا بیچا اور اس میں عمارت بنی ہوئی ہو تو یہ عمارت بیع

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۲۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۷۹۔

میں داخل ہوگی، رہن میں نہیں، شبراملسی فرماتے ہیں کہ فقہاء عرصہ اور ساحہ کو لغوی معنی میں استعمال نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان چاروں الفاظ (أرض، ساحة، عرصة اور بقعہ) کو عرفی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور عرفی معنی کے اعتبار سے ان کا اطلاق زمین کے ٹکڑے پر ہوتا ہے، خواہ وہ گھروں کے درمیان ہو یا نہ ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔حریم:

۲- لغت میں حریم ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حرام ہونے کی وجہ سے استعمال نہ کیا جائے اور حریم گھر یا مسجد کے صحن کو بھی کہتے ہیں، اسی طرح چراگاہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے[۲]۔

اصطلاح میں کسی چیز کا حریم اس کے آس پاس حقوق اور مرافق ہیں، شافعیہ نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ مکمل انتفاع کے لئے جس کی ضرورت ہو وہ حریم ہے، اگرچہ اصل انتفاع اس کے بغیر حاصل ہوجائے[۳]۔

ب-فناء:

۳-لغت میں فناء الشيء کسی چیز کا فناء، اس کو کہتے ہیں جو اس سے متصل ہو، اور اس کے مصالح و مفاد کے لئے تیار کیا گیا ہو، امام کفوی فرماتے ہیں کہ گھر کا فناء وہ ہے جو اس کے چاروں طرف پھیلا ہوا ہو یا صرف سامنے جو وسیع کھلی ہوئی جگہ ہو اس کو فناء کہتے ہیں[۴]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۶۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۷۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۴ طبع مصطفی الحلبی۔
(۴) التعریفات للجرجانی، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۳۵۸۔

فناء کا اصطلاحی معنی: حطاب نے مسلم کی شرح میں اُبی سے نقل کیا ہے کہ دیواروں سے متصل جو وسیع و عام راستہ ہو اسے فناء کہتے ہیں[۱]۔

عرصہ سے متعلق احکام:

عرصہ سے متعلق احکام کو فقہاء نے چند ابواب میں ذکر کیا ہے، ان میں سے بعض احکام ذیل میں ذکر کئے جا رہے ہیں:

الف-بیع:

۴-اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ زمین یا ساحہ یا عرصہ یا بقعہ فروخت کردیا اور اس میں عمارت اور درخت ہو تو یہ چیزیں بغیر ذکر کے اس بیع میں داخل ہوں گی، اگرچہ عمارت یا درخت کا نام نہ لیا ہو، یہی حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ مسئلہ اس وقت ہوگا جب کوئی شرط یا عرف نہ ہو اور اگر کوئی شرط یا عرف پایا جائے تو اسی پر عمل ہوگا، شافعیہ نے درخت کو تر پودے کے ساتھ مقید کیا ہے۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ درخت بیع کے حکم میں قطعی طور پر داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ارض کے نام سے وہ خارج ہے، اور اس درخت کے زمین کے تابع ہونے پر کوئی عرف یا اس کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے داخل ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

فقہاء نے بیع پر ان تمام عقود کو قیاس کیا ہے جن میں ملکیت منتقل ہوتی ہے، جیسے ہبہ، وقف، وصیت اور صدقہ[۲]۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵، فتح القدیر ۵/ ۴۸۳، ۴۸۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، الشرح الصغیر ۲/ ۸۱، ۸۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۵، ۱۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۸۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴، ۲۷۵، منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۷۔

جو شخص اپنے گھر کو فروخت کرے تو بیع میں عمارت اور صحن سب داخل ہوں گے، اس لئے کہ گھر کا اطلاق عمارت اور زمین دونوں پر ہوتا ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ گھر میں زمین اصل کی حیثیت رکھتی ہے، اس لئے کہ عمارت کا قرار اسی پر ہے، اور گھر کی بیع میں عمارت اور جو اس سے متصل زمین ہے تبعیت کے طریقہ پر شامل ہوگی، اس لئے کہ عمارت کا زمین سے اتصال بطور قرار کے ہے، لہٰذا وہ عمارت کے تابع ہوگی [۱]۔

ب-شفعہ:

۵- شفعہ کی بنیاد پر عرصہ کو لینے کے سلسلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، یہ اختلاف اس اختلاف کے نتیجہ میں ہے کہ کس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، اور کن چیزوں میں ہوگا۔

حنفیہ نے استحقاق شفعہ کے مراتب کی جو ترتیب بیان کی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عرصہ اگر مبیع کے تابع ہو یا خود اس کو فروخت کیا جائے تو حق شفعہ کی بنیاد پر شفیع کو اسے لینے کا حق ہے۔

امام کرخی نے اپنی ''مختصر'' میں ذکر کیا ہے کہ تمام فقہاء حنفیہ کے نزدیک تین اسباب کی بنیاد پر شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے، مبیع میں شرکت، منافع مبیع میں شرکت اور پڑوسی ہونا، اور تیسری شکل میں الأقرب فالأقرب کی رعایت کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کے مابین کوئی دار (گھراری) ہو جس میں مختلف عمارتیں ہوں، ان میں بعض عمارت بعض لوگوں کے درمیان مشترک ہو، اور بعض بعض لوگوں کی مخصوص ہو اشتراک نہ ہو، دار کا صحن ان میں

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۸۳، ۴۸۴، الدسوقی ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۸۴، المغنی ۴/ ۸۸، کشاف القناع ۳/ ۲۷۴، منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۶۔

مشترک ہو، ہر ایک اسی سے اپنی عمارت میں جاتا ہو، جس دار میں مکانات ہیں اس کا مین دروازہ ایک ایسی گلی میں کھلتا ہو جو عام راستہ نہ ہو تو کوئی شریک اپنے حصہ کی عمارت کو اس کے راستہ وصحن اور منافع وحق کے ساتھ دوسرے شریک کو یا کسی اجنبی کو فروخت کر دے تو عمارت کے شریک کو صحن کے شریک کے مقابلہ میں اور جس کی دروازہ والی گلی میں شرکت ہے اس کے مقابلہ میں شفعہ کا زیادہ حق ہوگا، اگر عمارت میں شریک اپنے حق شفعہ سے دستبردار ہو جائے تو صحن میں شریک شخص کو حق شفعہ حاصل ہوگا، اور یہ بھی دستبردار ہو جائے تو پھر یہ شفعہ اس کو ملے گا جو گلی میں شریک ہے جس میں دار کا مین دروازہ ہے اور وہ گلی عام شاہراہ نہیں ہے۔

اس کے بعد حق شفعہ متصل پڑوسی کو حاصل ہوگا [۱]۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک عرصہ کو حق شفعہ میں لینے کے حکم کی بنیاد اس کی تقسیم کے ممکن ہونے یا نہ ہونے پر ہے، اور عرصہ جس دار کے تابع ہے اگر وہ فروخت کیا جائے تو بدل کا پایا جانا ممکن ہو، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دو یا زیادہ شرکاء کے مابین مشترک ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک حق شفعہ صرف شریک ہی کو حاصل ہوتا ہے، اس بنیاد پر تنگ صحن جو قابل تقسیم نہ ہو اس میں کوئی شریک اپنا حصہ فروخت کر دے تو اس میں حق شفعہ حاصل نہ ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ اللہ کے رسول نے ارشاد فرمایا: **"لا شفعة فی فناء ولا طریق ولا منقبة"** [۲] (شفعہ صحن، راستہ اور تنگ راستہ میں نہیں ہے)، اور امام

(۱) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۵/ ۲۴۰، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۲) حدیث: "لا شفعة فی فناء ولا طریق ولا منقبة" کو ابن قدامہ نے المغنی (۵/ ۳۱۳) میں ذکر کیا ہے، ابو الخطاب کے رؤس المسائل کا حوالہ دیا ہے، ابو عبید نے غریب الحدیث (۳/ ۱۲۱) میں ذکر کیا ہے۔

احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں شفعہ ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**الشفعة فیما لم یقسم**"[1] (نا قابل تقسیم زمین میں بھی حق شفعہ ہے)، اور اس لئے بھی کہ حق شفعہ کا ثبوت شرکت کے نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے، اور اس قسم میں نقصان زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ نقصان دائمی ہے، لیکن جس کی تقسیم ممکن ہو اس طور پر کہ اگر تقسیم کر دیا جائے تو تقسیم سے ضرر نہ ہو تو اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا۔

٦ – اور اگر جس دار کا صحن ہو اس کا کوئی گھر بیچ دیا جائے اور اس صحن کے علاوہ گھر کا کوئی راستہ نہ ہو تو صحن میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے خریدنے والے کو ضرر لاحق ہوگا، امام شافعی کے ایک قول کے مطابق اس ضمن میں شریک کو حق شفع حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ معاملہ کر کے مشتری خود کو نقصان پہنچانے والا ہے۔

اور اگر گھر کا کوئی دوسرا دروازہ ہو جس سے آمد و رفت ہو یا گھر میں کوئی ایسی جگہ ہو جہاں سے عام راستہ میں اس گھر کا دروازہ کھولا جا سکتا ہو ایسی صورت میں اگر صحن کی تقسیم ممکن نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک اس میں حق شفعہ نہیں ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن صحیح قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا، اور اگر صحن قابل تقسیم ہو تو اس میں شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی مشترک زمین ہے جس میں تقسیم ممکن ہے، لہذا اس میں شفعہ واجب ہوگا، لیکن ابن قدامہ کی رائے یہ ہے کہ احتمال یہ ہے کہ اس میں شفعہ کسی شکل میں واجب نہ ہو، اس لئے کہ دوسری طرف راستہ تبدیل کرنے میں مشتری کو ضرر لاحق ہوگا، اور حق شفعہ حاصل ہونے کی صورت میں مشتری کے عقد بیع میں تفریق ہوگی، کیونکہ غیر منقول مبیع کے بعض حصہ کو ترک کر کے بعض حصہ کا لینا لازم ہوگا، لہذا یہ صورت جائز نہیں ہے، اور اگر صحن میں شریک شخص دار میں شریک ہو اور وہ صرف صحن لینا چاہے۔

اور اگر صحن میں مشتری کا حصہ اس کی ضرورت سے زائد ہو تو شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کے نزدیک ہر حال میں اس سے زائد حصہ میں شفعہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مقتضی پایا جا رہا ہے اور کوئی وجہ مانع نہیں پائی جا رہی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اس میں شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شفعہ ثابت کرنے کی صورت میں مشتری کے کئے ہوئے معاملہ میں تبعیض ہوگی یعنی ٹکڑوں میں باٹنا لازم آئے گا، اور یہ ضرر سے خالی نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ عرصہ (صحن) میں شفعہ نہیں ہوگا، خواہ اس کو تنہا فروخت کیا جائے، یا ان گھروں کے ساتھ جن کے تابع وہ ہے، "الشرح الصغیر" میں ہے: عرصہ میں شفعہ نہیں ہوگا، اور عرصہ دار کی وہ خالی جگہ ہے جو اس دار کی عمارتوں کے مابین یا ان کے سامنے ہو، عرف عام میں اس کو صحن کہا جاتا ہے، گذرگاہ یعنی راستہ میں حق شفعہ نہیں ہے، جبکہ گھر کے اردگرد کا میدان یا راستہ شرکاء کے مابین تقسیم ہو چکا ہو، اور ان میں صحن مشترک ہو، تو کوئی شریک اپنے حصہ کا گھر صحن کے ساتھ فروخت کر دے یا صرف صحن فروخت کرے تو دوسرے کو اس میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی ملکیت کے تابع ہے، جس میں حق شفعہ نہیں ہے، اور وہ تقسیم شدہ گھر ہے تو اس میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر تنہا صحن کو فروخت کرے گا تو اس میں شفعہ واجب ہوگا[2]۔

---

(۱) حدیث: "**الشفعة فیما لم یقسم**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۴۳۶) نے ان الفاظ میں کی ہے: "**قضی النبی ﷺ بالشفعة فی کل مالم یقسم**" اور اس کی روایت مسلم (۳؍۱۲۲۹) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲؍۲۹۸، الأم ۴؍۴، شرح منتہی الإرادات ۲؍۴۳۵، المغنی ۵؍۳۱۳، ۳۱۴ طبع الریاض۔

(۲) الشرح الصغیر ۲؍۲۳۰ طبع الحلبی، جواہر الإکلیل ۲؍۱۶۰۔

مگر مالکیہ میں امام لخمی کے نزدیک دوسری تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر دار کے گھر تقسیم کردئے جائیں ان کے صحن وراستہ تقسیم نہ ہوں پھر کوئی شریک اپنے حصہ کی عمارت صحن و راستہ کے ساتھ فروخت کردے تو عمارت میں حق شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ عمارت تقسیم ہوچکی ہے، اور پڑوسی کے لئے حق شفعہ نہیں ہے، اسی طرح مشترک صحن میں بھی حق شفعہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کے تابع ہے جس میں حق شفعہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ تقسیم شدہ عمارت کی منفعت اور مصلحت ہے اور اگر کوئی شریک صرف اپنے حصہ کا صرف صحن فروخت کرے اور وہ اس کے بعد بھی اسی صحن سے اپنے گھر میں داخل ہوتو دیگر شرکاء کو اس بیع کے رد کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ان کو نقصان ہے، اور اگر بائع اس صحن میں اپنا تصرف ختم کرلے اور دوسرے راستہ سے اپنے گھر میں آمدورفت رکھے تو اگر وہ اسے دار والوں میں سے کسی سے فروخت کرے تو بقیہ شرکاء کو اس قول کے مطابق کہ نا قابل تقسیم میں بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، شفعہ ہوگا اور اگر وہ صحن کسی اجنبی کو فروخت کرے تو شرکاء کو اس بیع کے رد کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ رہنے والے کا نقصان نہ رہنے والے کے نقصان سے کم تر ہے، شرکاء کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ بیع کو جائز قرار دے کر اسے حق شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرلیں[1]۔

ج-اَیمان:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ اس دار میں نہیں داخل ہوگا پھر اگر اس کی عمارت منہدم ہوجائے اور وہ صحن باقی بن جائے پھر وہ اس میں داخل ہوتو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب اس پر دار کا اطلاق نہیں ہوگا، کیونکہ دار عمارت اور صحن دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

خطیب کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جب یہ کہے کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، اور اگر وہ یہ کہے کہ میں اس میں نہیں داخل ہوں گا تو صحن میں داخل ہونے سے وہ حانث ہوگا، لیکن وہ اگر دار میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائے تو منہدم ہونے کے بعد اس کی فضا میں داخل ہونے سے وہ حانث نہیں ہوگا[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ متعین کرکے کہے کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور قسم کھانے کے بعد اس کی عمارت منہدم ہوجائے پھر اس میں داخل ہوتو وہ حانث ہوگا، اس لئے کہ اس کا قول ''یہ گھر'' متعین موجود کی طرف اشارہ ہے، لہذا اس میں معین کی ذات کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ اس کی صفت کا، اس لئے کہ صفت تعریف کے لئے ذکر کی جاتی ہے، یہاں تعریف کے لئے اشارہ کافی ہے، اور دار کی ذات منہدم ہونے کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے کہ دار گھر کے لغوی معنی عرصہ کے ہیں، اور عرصہ باقی ہے، اور اس کی دلیل کہ دار بغیر عمارت کے عرصہ کا نام ہے نابغہ کا قول ہے:

یادار میة بالعلیاء فالسند......(اے امیہ کا گھر جو بلندی اور پہاڑ پر ہے)

شاعر نے اس کو دار کہا ہے باوجودیکہ وہ اپنے مکین سے خالی ہوچکا ہے اور ویران ہوگیا ہے، لیکن اگر وہ قسم کھائے کہ مطلق کسی دار میں داخل نہیں ہوگا، اور ویرانہ دار میں داخل ہوجائے تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا قول دار اگرچہ مطلق ہے لیکن مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے، اور وہ تعمیر شدہ گھر ہے، اور اس میں اسم وصفت دونوں

---

(۱) منح الجلیل ۳/۵۹۶۔

(۱) منح الجلیل ۱/۶۸۱، مغنی المحتاج ۴/۳۳۲، منتہی الإرادات ۳/۴۳۷، المہذب ۲/۱۳۳، ۱۳۴۔

کی رعایت ہوگی جب تک دونوں نہ پائے جائیں وہ حانث نہیں ہوگا[۱]۔

د- وصیۃ:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص اپنے صحن کے متعلق وصیت کرے، پھر اس میں تعمیر کرالے یا پودہ لگادے تو یہ وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا، یہ مسلک حنفیہ وشافعیہ کا ہے، حنابلہ کا راجح قول اور مالکیہ میں امام اشہب کا یہی قول ہے۔

اگر اس میدان میں کھیتی کرلے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جائے گا، لیکن شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی چیز کی کھیتی کرے جس کی جڑیں زمین میں باقی رہتی ہیں تو اقرب ہے کہ اس کا حکم پودے لگانے کے حکم کے مثل ہوگا، (یعنی وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا)، اس لئے کہ یہ ہمیشہ کے لئے لگایا جاتا ہے، اسی طرح امام اذرعی نے پھلوں اور جڑ کی بیع کے سلسلہ میں ان کے اقوال نقل کئے ہیں۔

امام اشہب کے علاوہ دیگر مالکیہ کے نزدیک میدان میں تعمیر کردینے سے وصیت باطل نہیں ہوگی، لہذا اگر کوئی صحن کی وصیت کرے پھر اس میں خود ہی گھر تعمیر کرلے تو محض تعمیر سے وصیت باطل نہیں ہوگی، اور موصی (وصیت کرنے والا) اور موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی گئی) عرصہ اور قائم رہتے ہوئے عمارت کی قیمت میں شریک ہوں گے، اور اگر کوئی دار کی وصیت کرے پھر اسے ڈھادے تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا، موصی لہ کے لئے ملبہ میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، بلکہ صرف عرصہ میں وصیت نافذ ہوگی۔ ابن قاسم فرماتے ہیں کہ جب گھر منہدم ہوجائے تو ملبہ اور صحن دونوں اس شخص کے ہوں گے جس کے لئے گھر کی وصیت کی گئی ہے۔

گھر کے منہدم کردینے سے حنفیہ کے نزدیک بھی وصیت باطل نہیں ہوگی، اور عرصہ موصی لہ کا ہوگا، اس لئے کہ دار عرصہ کا نام ہے، عمارت بمنزلہ وصف کے ہے، اس لئے وہ دار کے تابع ہوگی، اور تابع میں تصرف کرنے سے اصل میں رجوع ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک عمارت منہدم کرنا ملبہ اور صحن میں وصیت سے رجوع سمجھا جائے گا، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والا اس کو منہدم کرے، لیکن اگر کوئی دوسرا منہدم کرے تو عمارت کے ختم ہونے کی وجہ سے ملبہ کے حق میں وصیت باطل ہوگی، اور صحن میں باقی رہے گی[۱]۔

ھ- بحث کے مقامات:

۹- عرصہ کا بیان فقہ کے مذکورہ ابواب کے علاوہ اقرار[۲]، اجارہ[۳]، عاریہ[۴]، اور قسمۃ[۵] وغیرہ میں بھی ہوتا ہے، یہ مباحث ان کی اصطلاحات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

---

(۱) البدائع ۳/۷۳، فتح القدیر ۴/۳۷۹ شائع کردہ دارالتراث، الاختیار ۴/۵۶۔

---

(۱) البدائع ۷/۳۷۹، الاختیار ۵/۶۶، جواہر الإکلیل ۲/۳۱۹، مغنی المحتاج ۳/۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۵۴۶۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/۶۳۳ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/۷۹۔

(۴) الزرقانی ۶/۶۵، ۶۶۔

(۵) الاختیار ۲/۷۶، ۷۷۔

عَرض

تعریف:

۱-عرض (عین کے فتح اور راء کے سکون کے ساتھ) لغت میں چند معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان میں ظاہر کرنا اور کھولنا ہے، کہا جاتا ہے: عرضت الشيء، میں نے اس کو ظاہر کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا"[1] (اور اس روز ہم دوزخ کو کافروں کے سامنے پیش کر دیں گے)، امام فراء کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے جہنم کو ان کے سامنے ظاہر کیا، حتی کہ کافروں نے اس کا مشاہدہ کیا، اس کا ایک معنی سامان بھی ہے۔

فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم:

الف- زوجین میں سے جو اسلام نہ لایا ہو اس کے سامنے اسلام پیش کرنا:

۲- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مشرک یا مجوسی زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے یا کتابی جس نے مشرکہ یا مجوسیہ سے شادی کی

(۱) سورۂ کہف/۱۰۰۔

(۲) الصحاح، القاموس المحیط و دستور العلماء ۲/۳۱۶، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/۲۲۶۔

ہو وہ دخول سے قبل اسلام لے آئے تو دونوں کے مابین اسلام قبول کرتے ہی تفریق ہوجائے گی، اور یہ فسخ عقد ہوگا، طلاق نہیں ہوگی[1]۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اسلام لائے تو شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ قبول کرے تو بہتر ہے ورنہ فرقت واقع ہوجائے گی، اور اگر اسلام قبول کرنے والا شوہر ہو تو فوراً تفریق ہوجائے گی[2]۔

لیکن اگر دونوں میں سے کوئی وطی کے بعد اسلام لائے تو شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق تفریق عدت گذرنے پر موقوف ہوگی، اور اگر عدت پوری ہونے سے قبل دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، لیکن عدت ختم ہونے تک دوسرا اسلام نہ لائے تو تفریق اختلاف دین کے پائے جانے کے وقت سے سمجھی جائے گی، اور از سر نو عدت کی ضرورت نہ ہوگی، امام زہری، لیث بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی، اسحاق کا قول ہے اور اسی طرح مجاہد، عبداللہ بن عمر اور محمد بن الحسن کی یہی رائے ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ فوراً فرقت واقع ہوگی، اسی کو امام خلال نے اختیار کیا ہے۔ حسن، طاؤس، حضرت عکرمہ، قتادہ اور حکم کا یہی قول ہے، یہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے[3]۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں دارالاسلام میں ہوں تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو دونوں زوجیت پر باقی رہیں گے، لیکن انکار کرے تو اس وقت تفریق واقع ہوجائے گی، اور اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو تفریق تین حیض مکمل ہونے یا تین مہینہ گذرنے پر موقوف ہوگی، پس اگر دوسرا اسلام

(۱) المغنی ۶/۶۱۴ طبع الریاض، روضۃ الطالبین ۷/۱۴۳۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی/ص ۲۰۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/۶۱۶۔

قبول نہ کرے تو جدائی واقع ہوگی [1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر اسلام قبول کر لے بیوی اہل کتاب میں سے ہو تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اور ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرد کے اسلام قبول کرنے کے بعد ابتداءً شادی کرنا درست ہے تو باقی رکھنا بدرجہ اولی درست ہوگا، لیکن اگر وہ کتابیہ نہ ہو تو اس کی بیوی رہے گی، یہاں تک کہ اسے اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر قبول کر لے تو ٹھیک ہے ورنہ دونوں کے مابین تفریق ہو جائے گی، یہی حکم اس صورت میں ہوگا اگر عورت اسلام لائے اور شوہر کتابی ہو یا کتابی نہ ہو تو وہ اس کی بیوی رہے گی یہاں تک کہ شوہر کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر قبول کرے تو ٹھیک ہے ورنہ دونوں کے مابین تفریق کر دی جائے گی، یہ حکم ہر صورت میں ہے خواہ شوہر نے اس سے وطی کر لی ہو یا نہ کی ہو، اس میں ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ ایک چودھری کی بیوی نے اسلام قبول کیا تو حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ اس کے شوہر کو اسلام پیش کیا جائے اگر وہ قبول کر لے تو اچھی بات ہے، ورنہ دونوں کے مابین تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح ایک چودھری حضرت علیؓ کے زمانہ میں اسلام لایا تو حضرت علیؓ نے اس کی بیوی کو اسلام کی دعوت دی، اس نے انکار کیا تو انہوں نے دونوں کے مابین تفریق کر دی، یہی حکم اس وقت ہے جب میاں بیوی دونوں ایک ہی ملک میں ہوں، لیکن اگر ملک بدل جائے تو پھر اس میں اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اختلاف الدار'' فقرہ / ۵۔

اگر ذمی بچہ اور بچی کا آپس میں نکاح ہو پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام لائے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو حنفیہ کے نزدیک استحسانا اس کا اسلام صحیح ہوگا، اور دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ عقل رکھتا ہو، اگر وہ اسلام قبول کرے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اور اگر وہ اسلام لانے سے انکار کرے تو اگر شوہر اسلام لانے والا ہو اور عورت کتابیہ ہو تو دونوں کے مابین تفریق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر دونوں بالغ ہوتے، لیکن اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو قیاس یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تفریق نہ کی جائے، اس لئے کہ اسلام سے انکار کرنا اس وقت فرقت کا سبب بنے گا جب اس کی طرف سے پایا جائے جو اسلام لانے کا مخاطب ہو، اور جو بالغ نہ ہوا گرچہ وہ عاقل ہو وہ اس کا مخاطب نہیں ہوگا، لیکن استحساناً دونوں کے مابین تفریق ہوگی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اسلام لانے کے بعد جس کا اسلام صحیح ہو تو اسلام پیش کرنے کے بعد اس کا انکار بھی معتبر ہوگا، اس صورت میں فرقت کو واجب کرنے والا سبب ثابت ہونے کی شکل میں بچہ بالغ کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ اس کی بیوی اس کو مجنون پائے [1]، وہ بچہ جو عاقل نہ ہو اس کے عاقل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، مجنون کے بارے انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ اس کے والدین کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، ان میں جو بھی اسلام قبول کرے وہ اس کے تابع ہوگا، اور نکاح باقی رہے گا، اور اس کا باپ نہ ہو تو قاضی اس کا وصی متعین کرے گا اور اس کے خلاف تفریق کا فیصلہ کرے گا [2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کر لیں اور کوئی مانع نہ ہو تو دونوں کا نکاح قائم رہے گا، لیکن شوہر پہلے اسلام قبول کرے اور بیوی کتابیہ ہو تو نکاح قائم رہے گا، اور کتابیہ نہ ہو اور اس کے فوراً بعد وہ بھی اسلام قبول کرے تو نکاح باقی رہے گا، اور بیوی پہلے اسلام قبول کرے اور یہ وطی سے پہلے ہو تو

(۱) المبسوط ۵/ ۴۵۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۵/ ۴۶، ۴۷، ابن عابدین ۲/ ۳۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۸۹۔

تفریق ہوجائے گی، اور اگر وطی کے بعد ہو پھر عدت کی مدت میں شوہر بھی اسلام قبول کرے تو نکاح باقی رہے گا، ورنہ علاحدگی ہوجائے گی [۱]۔

ب-عورت کا اپنے آپ کو شادی کے لئے نیک مرد پر پیش کرنا:

۳-عورت کے لئے جائز ہے کہ نیک مرد سے شادی کے لئے اپنے آپ کو پیش کرے، اور اس کے صلاح وفضل، علم وشرف یا کسی دینی خصلت کی بنیاد پر اس سے اپنی شادی کی خواہش کا اظہار کرے، اور اس میں عورت کے لئے کوئی عار نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے فضل وکمال کی علامت ہے، بخاری شریف میں حضرت ثابت بنانی کی حدیث ہے فرماتے ہیں کہ میں حضرت انسؓ کے پاس تھا اوران کے پاس ان کی لڑکی بھی بیٹھی ہوئی تھی حضرت انسؓ نے فرمایا: "جاء ت امرأة إلى رسول اللهﷺ تعرض عليه نفسها، قالت: يا رسول الله، ألك بي حاجة؟ فقالت بنت أنس: ما أقل حياء ها واسوأتاه [۲] قال: هي خير منك رغبت في النبيﷺ فعرضت عليه نفسها" [۳] (اللہ کے رسول ﷺ کے پاس ایک عورت آئی اور اپنے کو اللہ کے رسول پر پیش کرتے ہوئے کہا کہ اے اللہ کے رسول کیا آپ مجھ سے شادی کریں گے، یہ سن کر حضرت انس کی لڑکی نے کہا کہ کتنی بے حیا اور بری عورت ہے، حضرت انس نے فرمایا کہ وہ تم سے بہتر ہے، اس کو اللہ کے رسول ﷺ سے شادی کی خواہش تھی اس نے اللہ کے رسول پر اپنے آپ کو پیش کیا)۔

ج-ولی کا اپنی تولیت میں رہنے والی لڑکیوں کو اہل خیر وصلاح پر شادی کے لئے پیش کرنا:

۴-باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنی لڑکی یا اس کے علاوہ دیگر لڑکیاں جو اس کی تولیت میں ہوں ایسے شخص سے ان کی شادی کا پیغام دے جس کے صلاح وتقوی سے وہ واقف ہو، اس لئے کہ ان میں لڑکیوں کا ہی فائدہ ہے، اور اس میں کوئی شرم کی بات نہیں ہے اور ایسے صالح مرد پر اپنی بیٹی کو نکاح کے لئے پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ وہ شادی شدہ ہو [۱]۔ بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ حدیث نقل کی ہے: "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين تأيمت حفصة بنت عمر رضي الله عنهما من خنيس ابن حذافة السهمي رضي الله عنه -وكان من أصحاب رسول الله ﷺ فتوفي بالمدينة- فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أتيت عثمان بن عفان رضي الله عنه فعرضت عليه حفصة فقال: سأنظر في أمري، فلبثت ليالي ثم لقيني فقال: قد بدا لي أن لا أتزوج يومي هذا، قال عمر: فلقيت أبا بكر الصديق رضي الله عنه فقلت: إن شئت زوجتك حفصة بنت عمر، فصمت أبو بكر فلم يرجع إلي شيئا، وكنت أوجد عليه مني على عثمان، فلبثت ليبالي، ثم خطبها رسول الله ﷺ فأنكحتها إياه، فلقيني أبو بكر فقال: لعلك وجدت

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۰۱ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب۔

(۲) "واسوأتاه" اس میں وا ونداکے لئے ہے لیکن یہ وہ واو ہے جو ندبہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور الف اس میں ندبہ کے لئے ہے اور ہاء وقف کے لئے ہے جیسے وا زیداہ اور سوأۃ سے مراد برا رسوا کرنے والا کام ہے (عمدۃ القاری ۲۰ / ۱۱۳)۔

(۳) حدیث: "جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ تعرض عليه نفسها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ / ۱۷۴) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۹ / ۱۷۸۔

على حين عرضت عليّ حفصة فلم أرجع إليك شيئا؟ قال عمر: قلت: نعم، قال أبو بكر: فإنه لم يمنعني أن أرجع إليك فيما عرضت عليّ إلا أني كنت علمت أن رسول اللهﷺ قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر رسول الله ﷺ ولو تركها رسول الله ﷺ قبلتها"(۱)

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جس وقت حفصہ بنت عمر بیوہ ہوئیں اور ان کے شوہر خنیس ابن حذافہ سہمی رضی اللہ عنہ نے جو صحابی رسول تھے مدینہ منورہ میں وفات پائی تو حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں حضرت عثمان کے پاس آیا اور ان پر حفصہ کو پیش کیا، (یعنی ان سے شادی کا پیغام دیا)، انہوں نے کہا کہ میں اس معاملہ پر غور کروں گا، میں چند دن رکا رہا پھر میری ان سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے کہا کہ میرا آج کل شادی کا ارادہ نہیں ہے، حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملا اور ان سے کہا کہ اگر آپ چاہیں تو حفصہ کی شادی آپ سے کرا دوں، تو حضرت ابوبکر خاموش رہے اور انہوں نے مجھ کو کوئی جواب نہیں دیا، حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں ان پر حضرت عثمان سے زیادہ ناراض ہوا، پھر کچھ دن گذرا تو اللہ کے رسول ﷺ نے پیغام دیا تو میں نے آپ ﷺ سے حفصہ کی شادی کردی، اس کے بعد مجھ سے ابوبکر ملے، انہوں نے کہا شاید تم مجھ سے اس وقت ناراض ہوئے جس وقت تم نے مجھ سے حفصہ کی شادی کا پیغام دیا تھا اور میں نے تم کو کوئی جواب نہیں دیا تھا؟ حضرت عمرؓ کہتے ہیں میں نے کہا: ہاں! حضرت ابوبکر نے کہا کہ میں اس وجہ سے جواب نہیں دیا کہ مجھے معلوم تھا کہ اللہ کے رسول نے ان سے شادی کی خواہش ظاہر کی ہے، میں اللہ کے رسول کا راز افشا نہیں کرنا چاہتا تھا، اگر اللہ کے رسول شادی نہ کرتے تو میں اسے قبول کر لیتا)۔

اور عرض بمعنی متاع (سامان) ہے تو اس معنی کے اعتبار سے اس کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عروض"۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمر: "أن عمر بن الخطاب حين تأيمت حفصة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۷۵، ۱۷۶) نے کی ہے۔

عِرض

تعریف:

۱- عرض (عین کے کسرہ کے ساتھ) کے مختلف معانی ہیں، جن میں نفس، عزت و آبرو اور شرافت وغیرہ ہے۔ کہا جاتا ہے: نقی العِرض: یعنی وہ عیب سے پاک وصاف ہے، اور فلان کریم العرض: یعنی یہ فلاں شریف خاندان کا ہے، کہا جاتا ہے: عرض عرضہ: اس نے اس کی بےعزتی کی، اور اس کو برا بھلا کہا، یا اس سے لڑائی کی، یا حسب میں اس کی برائی کی[۱]۔ اور عرض کی جمع ''اعراض'' ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم بینکم حرام کحرمة یومکم هذا"[۲] (تمہارا مال، جان اور آبرو تمہارے درمیان ایسے ہی احترام کے قابل ہیں جیسے آج کا یہ دن محترم ہے)۔

جب عرض کو نفس، جان اور مال کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے صرف حسب مراد ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث نبوی میں ہے: "کل المسلم علی المسلم حرام، دمه و ماله وعرضه"[۳] (ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون، مال اور عزت وآبرو حرام ہے)، عام طور سے فقہاء کلمہ عرض کا آخری معنی حسب (خاندانی شرافت) مراد لیتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حدیث: "إن دماء کم وأموالکم وأعراضکم بینکم حرام کحرمة یومکم هذا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۵۸) نے حضرت ابی بکرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "کل المسلم علی المسلم حرام، دمه وماله = وعرضه......" کی روایت مسلم (۱۹۸۶/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حسب:

۲- آباء واجداد میں پائی جانے والی شرافت کو کہتے ہیں، اور ایک قول کے مطابق اچھے افعال جیسے شجاعت و بہادری، جود وسخا، حسن خلق اور وفاداری کو حسب کہتے ہیں۔ ازہری فرماتے ہیں کہ آدمی اور اس کے آباء واجداد کے لئے ثابت شدہ شرافت حسب ہے[۱]۔

فقہاء عام طور سے حسب کو پہلے معنی میں آباء واجداد کے مفاخر اور نسب کی شرافت میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

اجمالی حکم:

۳- اسلامی شریعت نے جان، مال، عزت وآبرو کی حفاظت کی ضمانت لی ہے، اسی وجہ سے حدود وقصاص کی مشروعیت ہوئی ہے، فقہاء کا اتفاق ہے کہ حملہ کی صورت میں جان، مال اور عزت وآبرو کا دفاع اور اس کی حفاظت مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"[۳] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، نیز فرمان نبوی ﷺ ہے: "من

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، الموسوعة الفقهیة ۱۷/۲۲۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۹۴۔

قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"[1] (جو شخص اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے دین کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، جو اپنی جان کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے، اور جو اپنے اہل وعیال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے)، دفاع کی صورت میں جانی و مالی نقصان کا تاوان اس شخص پر نہیں ہوگا جس پر حملہ کیا گیا ہو، بشرطیکہ اس کے علاوہ دفاع کی کوئی اور آسان صورت ممکن نہ ہو[2]۔

۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عزت کی حفاظت اور اس کا دفاع واجب ہے، جس کے چھوڑنے سے انسان گنہ گار ہوگا، امام شربینی الخطیب فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے جائز قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں ہے خواہ اپنی اہلیہ کی آبرو وعزت ہو یا غیر کی، اسی طرح اس کے محرکات ومقدمات کا بھی یہی حکم ہے[3]۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کو اپنی اہلیہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھے پھر وہ اس کو قتل کردے تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا، اور نہ ہی دیت، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص سے جس نے اپنی اہلیہ کے ساتھ ایک شخص کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھتے ہی قتل کردیا تھا، فرمایا تھا اگر کوئی ایسا کرے تو تم ہی ایسا ہی (قتل) کرو[4]۔

(۱) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰) نے حضرت سعید بن زید سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۶۸، ۲۶۹، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱، ۳۳۲۔

(۳) مجمع الضمانات رص ۲۰۳، الدسوقی مع الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۱، ۳۳۲۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۲۔

۵- جان ومال کے دفاع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جان کا دفاع واجب ہے اور مال کا دفاع جائز ہے۔

اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں صورتوں میں دفاع جائز ہے[1]۔ اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صیال" فقرہ/ ۵، ۱۲۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۲۶۸، ۲۶۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

عُرف

تعریف:

۱-عرف لغت میں ہر وہ خیر ہے جس کو نفس پہچانے اور اس سے مطمئن ہو، یہ "نکر" کی ضد ہے اور عرف اور معروف کا معنی جود وسخا ہے [۱]۔

اصطلاح میں عرف اس چیز کو کہتے ہیں جس پر نفس عقلی شہادت کی بنیاد پر جم جائے اور طبائع اس کو قبول کرلیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔عادۃ:

۲- عادت لغت میں اس خصلت کو کہتے ہیں جس کی طرف بار بار لوٹا جائے، اس کا نام عادت اس لئے ہے کہ عادت والا بار بار اس کی طرف لوٹتا ہے [۳]۔

اصطلاح میں عادت کہتے ہیں ایسی چیز کو جس پر لوگ عقلی بنیاد پر جم جائیں اور بار بار اس کی طرف رجوع کریں [۴]۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ عرف و عادت مصداق کے اعتبار سے ایک ہی چیز ہے، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں قدرے فرق ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔

بعض حضرات نے عرف و عادت کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ عادت عرف عملی ہے جبکہ عرف سے مراد عرف قولی ہے [۱]۔

ب-استحسان:

۳- استحسان کا لغوی معنی کسی چیز کو اچھا شمار کرنا اور اسے اچھا سمجھنا [۲]۔

اصطلاح میں اس کا ایک معنی مصلحت کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ کر عادت کو اختیار کرنا ہے جیسے حمام میں اجرت اور پانی کی مقدار اور وہاں ٹھہرنے کی مدت متعین کئے بغیر داخل ہونا، اس لئے کہ دلیل کے خلاف اسی پر عمل ہے، اور یہی عادت ہے [۳]۔

ابن عربی فرماتے ہیں کہ استحسان استثناء اور رخصت کے طور پر دلیل کے مقتضی کو ترک کردینا ہے، اس لئے کہ اس کے بعض تقاضوں میں کوئی عارضی رکاوٹ پیش آجاتی ہے اور اس کی چند قسمیں ہیں: دلیل کو عرف کی بنیاد پر ترک کردینا، مصلحت کی وجہ سے ترک کرنا، دفع مشقت اور توسع پیدا کر کے آسانی کے لئے اس کو ترک کرنا [۴]۔

عرف استحسان کا ایک سبب ہے۔

عرف کے اقسام:

اول: عرف قولی اور عرف عملی:

متعارف الفاظ کے بعض معانی کے لئے استعمال ہونے کی بنا پر یا

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۲، تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷، التقریر والتحبیر ۱/ ۲۸۲۔
(۲) لسان العرب، التعریفات للجرجانی۔
(۳) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۹۰، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۹۔
(۴) حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۹۵، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۹ طبع التجاریۃ الکبری، الفروق للقرافی ۱/ ۱۷۱ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ۔

لوگوں کے تعامل کی بنا پر عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی (لفظی)، اور عرف عملی۔

الف۔ عرف قولی:

۴- عرف قولی یہ ہے کہ کسی لفظ کا کسی معنی کے لئے بولا جانا کچھ لوگوں کے نزدیک عرف ہو اس طور پر کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو ذہن اسی متعین معنی کی طرف منتقل ہو، جیسے درہم کا نقد غالب پر اطلاق ہونا[1]۔

لفظ میں عرف کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی سے منتقل ہو کر کسی ایسے معنی میں مستعمل ہو کہ جب بھی وہ مطلق لفظ بولا جائے تو اس سے عرفی معنی ہی مراد لیا جائے، جیسے لفظ دابۃ کا اطلاق چوپایہ پر جبکہ لغت میں وہ ہر رینگنے والے جانور کے لئے ہے۔

جس طرح سے عرف مفرد لفظ کو نقل کرتا ہے۔ اسی طرح مرکب لفظ کو بھی نقل کرتا ہے، عرف قولی اس وقت ہوگا جب الفاظ کو ان کے لغوی معنی منتقل کر دیا جائے یا ان کے بعض افراد کے ساتھ اس لفظ کو مخصوص کر دیا جائے، لیکن اگر کوئی لفظ اپنے لغوی معنی میں متعارف ہو تو اس کو عرف قولی یا حقیقت عرفیہ سے تعبیر نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسے حقیقت لغویہ مشہورہ سے تعبیر کیا جائے گا[2]۔

فقہاء نے عرف قولی کا اعتبار کیا ہے اور اس پر تصرفات کے الفاظ کو محمول کیا ہے اور قضا وفتوی میں اس کا لحاظ کیا ہے، اور انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ہر متکلم کے لفظ کو اس کے عرف پر محمول کیا جائے گا، اگر متکلم شارع ہو تو اس کے لفظ کو حقیقت شرعیہ پر محمول کیا جائے گا، اور اگر متکلم لغوی ہو تو اس کے کلام کو اس کے عرف لغوی پر محمول کیا جائے گا، اور لوگوں کے وہ الفاظ جن پر عقود وتصرفات کی بنیاد ہو ان کے کلام میں انہیں ان کے عرف پر محمول کیا جائے گا، اور لفظ کا جو عرفی معنی ہو اسی کے مطابق اس کے نتائج اور واجبات بھی مرتب ہوں گے[1]۔

ب۔ عرف عملی:

۵- وہ ہے جس پر لوگوں کا عمل اور جو ان کے معاملات وتصرفات میں متعارف ہو، جیسے بیع بالتعاطی اور عقد الاستصناع کے سلسلہ میں لوگوں کا عرف۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عملی، عرف قولی، عرف عملی کی مثال گیہوں اور بکرے کا گوشت استعمال کرنے پر لوگوں کا عرف ہے، لہذا کوئی کہے کہ میرے لئے کھانا یا گوشت خریدو، تو عرف عملی کی بنیاد پر بکرے کا گوشت اور گیہوں مراد ہوگا[2]۔

لوگوں کے معاملات میں جو عرف وعادات پائی جاتی ہیں وہ الفاظ کے تلفظ کے قائم مقام ہوتی ہیں، علامہ عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا کہ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید وغیرہ کے سلسلہ میں عرف وعادت کی دلالت اور قرائن احوال کو قول صریح کا درجہ دیا جاتا ہے، اس کی مثال مطلق بیع میں وکیل بنانا ہے، چنانچہ اس میں معاملات میں عادت کو صریح لفظ کے قائم مقام مانتے ہوئے ثمن مثل اور شہر کے سکہ

---

(۱) التقریر والتحبیر ۱/ ۲۸۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۷۱، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/ ۱۸۷، شرح التنقیح للقرافی رص ۴۴۔

(۱) المستصفی ۲/ ۲۹ طبع الأمیریہ ۱۳۲۴ھ، أحکام الفصول فی احکام العقول ۲۸۶/ طبع دار الغرب الإسلامی ۱۹۸۶ء، قواعد الاحکام ۲/ ۷۷، ۱۱۶، شرح تنقیح الفصول للقرافی/ ۲۱۱۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۲۔

رائج الوقت کی قید ہوگی، اسی طرح نکاح میں اجازت کو کفو اور مہر مثل پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر کوئی دوسرے شخص کو اپنی لڑکی کی شادی کرنے کا وکیل بنائے تو اس سے یہی سمجھا جائے گا۔ علامہ ابن القیم فرماتے ہیں: اس کی اور بھی بہت ساری مثالیں ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے، اسی اصل پر حضرت عروہ بن الجعد بارقی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے: "**أعطاه النبی ﷺ دینارا یشتری به شاة، فاشتری شاتین بدینار، فباع إحداهما بدینار وجاءه بالدینار والشاة الأخری**"[1] (نبی ﷺ نے ان کو ایک بکری خریدنے کے لئے ایک دینار دیا انہوں نے ایک دینار کے عوض دو بکریاں خریدی، پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار کے عوض فروخت کردی، اور آپ ﷺ کی خدمت میں ایک دینار اور ایک بکری لے کر حاضر ہوئے)۔ تو حضرت عروہ بن الجعدؓ نے عرفی اجازت پر اعتماد کرتے ہوئے لفظی اجازت کے بغیر بکری فروخت کی اور اس پر خریدار کو قبضہ دلایا اور ثمن پر قبضہ کیا، اس لئے کہ بہت سے مقامات میں صریح اجازت کے مقابلہ میں عرفی اجازت قوی ہوتی ہے[2]۔ کسی عمل میں عادت یا عرف عملی ہی لوگوں کے مابین پائے جانے والے معاملات میں حکم اور فیصل کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ معاملات واجب ہوں یا واجب نہ ہوں، یہ اس عرف کے تابع ہوکر ہوگا جو ان کے درمیان رائج ہو اور عقود میں تبعاً داخل ہوں یا داخل نہ ہوں۔

فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ عرفی شرط لفظی شرط کے حکم میں ہوتی

(۱) حدیث عروة بن الجعد البارقی: "أن رسول الله ﷺ أعطاه دینارا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲) نے کی ہے۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۱۲، ۴، ۱۳، ۴ طبع دار الجلیل، قواعد الأحکام ۲/ ۱۰۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

ہے[1]، اس سلسلہ میں فقہی قاعدہ یہ ہے: "**المعروف کالمشروط**"، کہ جس چیز کا عرف میں رواج ہو اس کی حیثیت مشروط کی ہوتی ہے، لہذا تاجروں کے مابین جو چیز معروف ہوگی اس کی حیثیت شرط کی ہوگی، امام سرخسی فرماتے ہیں کہ عرف کی بنیاد پر جو چیز معروف ہوتی ہے وہ شرط کے حکم میں ہوتی ہے، اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے: "**الثابت بالعرف کالثابت بالنص**"، یعنی جو چیز عرف سے ثابت ہو اس کا وہی حکم ہوگا جو نص سے ثابت ہونے والی شئی کا ہوتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

دوم: عرف عام اور عرف خاص:

۷ - عرف عام اسے کہتے ہیں جو عامۃ الناس کے مابین معروف ہو، جیسے کوئی قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں وہ اپنا قدم نہیں رکھے گا، تو عرف عام میں اس سے گھر میں داخل ہونا مراد ہوگا خواہ وہ پیدل چل کر گھر میں داخل ہو یا سوار ہوکر۔

اور عرف خاص وہ ہے جو عامۃ الناس کے مابین معروف نہ ہو، بلکہ بعض لوگوں کے مابین معروف ہو، جیسے عرف شرعی یا عرف تخاطب یا کسی خاص جماعت کا اور عرف خاص میں سے نحویوں کے نزدیک رفع کی اصطلاح ہے، حنفیہ کے نزدیک عرف عام میں شرط ہے کہ لوگوں کے مابین اس عرف پر برابر عمل جاری ہو[3]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں مذکور ہے۔

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۳ طبع السعادہ ۱۹۵۵ء۔

(۲) المبسوط ۱۵/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۸۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۹۳، شرح التنقیح ۲۰، ۲۰۰، الموافقات ۲/ ۲۹۷ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

سوم: عرف صحیح اور عرف فاسد:

۷-عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف صحیح اور عرف فاسد۔

عرف صحیح: وہ ہے جو لوگوں میں معروف ہو اور اس میں کسی نص شرعی کی مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی مصلحت کو فوت کرنا ہو اور نہ کسی مفسدہ کو لانا ہو، جیسے لوگوں میں یہ عرف پایا جاتا ہے کہ شادی کا پیغام دینے والا پیغام دیتے وقت اپنی منگیتر کو ہدیہ پیش کرتا ہے اور اس کا شمار مہر میں نہیں ہوتا ہے۔

عرف فاسد: وہ ہے جو بعض دلائل شرعی یا قواعد شرعی کے مخالف ہو جیسے بعض معاملات ربویہ پر لوگوں کا عرف [۱]۔

چہارم: دائمی عرف اور تبدیل ہونے والا عرف:

۸- ثبوت و دوام و عدم دوام کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: دائمی عرف اور تبدیل ہونے والا عرف۔

دائمی عرف: وہ ہے جو زمان و مکان اور اشخاص و احوال کی تبدیلی سے تبدیل نہ ہو، اس لئے کہ یہ فطرت انسانی اور طبیعت انسانی کے مطابق ہوتا ہے، جیسے کھانے و پینے کی خواہش، اور رنج و غم اور خوشی و مسرت، اسی دائمی عرف میں سے عرف شرعی ہے، اور عرف شرعی وہ ہے جس کا مکلّف شریعت بنائے اور اس کا حکم دے، یا اس سے روکے یا اس کی اجازت دے۔

تبدیل ہونے والا عرف: وہ ہے جس میں زمانہ، ماحول اور حالات کی تبدیلی سے تبدیلی ہوتی ہے، اس کی چند قسمیں ہیں: جن میں بعض عرف وہ ہے جس میں کسی چیز کی اچھائی یا برائی کے سلسلہ میں علاقوں اور ماحول کو معیار قرار دیا جاتا ہے چنانچہ ایک چیز بعض علاقہ میں مستحسن قرار دی جاتی ہے، اور بعض دوسرے علاقے میں اسے برا سمجھا جاتا ہے، جیسے سر کا کھولنا شریف زادیوں کے لئے مشرقی ممالک میں برا ہے، لیکن مغربی ممالک میں کوئی عیب و برائی نہیں ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عرف کا اعتبار:

۹-احکام میں عرف کے معتبر ہونے کی حیثیت سے اس کی تین قسمیں ہیں:

الف۔ جس عرف کے معتبر ہونے پر دلیل شرعی قائم ہو، جیسے نکاح میں کفاءت کی رعایت کرنا، اور عاقلہ پر دیت کو مقرر کرنا، یہ ایسا عرف ہے جس کا اعتبار کرنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

ب۔ وہ عرف جس کی نفی پر دلیل شرعی قائم ہو، جیسے بے پردگی کے سلسلہ میں اہل جاہلیت کی عادت اور ان کا بیت اللہ کا ننگے طواف کرنا، دو بہنوں کے ساتھ بیک وقت نکاح کرنا اور اس کے علاوہ دیگر عرف و عادات ہیں جن سے شارع نے ممانعت فرمائی ہے، تو یہ عرف و عادت ایسے ہیں جن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ج۔ وہ عرف جس کے معتبر ہونے یا نفی پر کوئی دلیل شرعی نہ ہو، تو یہی وہ عرف ہے جو فقہاء کے غور و فکر کی جگہ ہے۔

۱۰-فقہاء نے اس عرف کا اعتبار اور اس کی رعایت کی ہے اور اس پر بہت سے احکام کی بنیاد رکھی ہے، اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے [۲]۔ کتاب و سنت اور اجماع سے عرف کے معتبر ہونے پر دلیل بھی ملتی ہے، کلام پاک سے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳ طبع التجاریۃ الکبری۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۹۰، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۸۳۔

(۲) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۴، ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، فتح الباری ۹/ ۵۱۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

"لِيُنفِقْ ذُوسَعَةٍ مِن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"[1] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنی چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے اللہ تنگی کے بعد جلد فراغت بھی دے گا)۔

ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں کہ انفاق کی کوئی شرعی مقدار نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی نے اس کو عادت پر محمول کیا ہے، تو یہ ایک اصولی دلیل ہے جس پر اللہ تعالی نے احکام کی بنیاد رکھی اور اس سے حلال وحرام کو جوڑا ہے[2]، علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ خرچ کے سلسلہ میں مال دار، تنگ دست اور اوسط درجہ کے آدمی کے فرق کے اعتبار سے جو عرف پایا جاتا ہے، شریعت میں جو حقوق مطلق ہیں انہیں اسی عرف کی طرف لوٹایا جائے گا جیسا کہ ہم نے کپڑے کے سلسلہ میں لوگوں کو اسی عرف کی طرف لوٹایا ہے[3]۔ سنت سے عرف کے معتبر ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن هند بنت عتبة رضى الله عنها قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطينى وولدى إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: "خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف"[4] (حضرت ہند بنت عتبہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، وہ مجھے اور میرے بچوں کو خرچہ کے لئے نہیں دیتے، الا یہ کہ میں ان کی لاعلمی میں (ان کے مال سے) لے لیتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اتنا ہی لو جو معروف طریقہ پر تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو)، ابن حجر فرماتے ہیں: اس حدیث میں ان امور ومعاملات کے بارے میں جن میں کہ شریعت کی جانب سے کوئی تحدید نہیں ہے عرف کی بنیاد موجود ہے[1]۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں:

پہلی شرط: عرف مطرد یا غالب ہو:

۱۱- عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مطرد یا غالب ہو، اطراد کا مطلب یہ ہے کہ عرف میں ایسا استمرار ہو کہ کسی بھی حالت میں اس میں تخلف نہ ہو، اور غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ عرف پر عمل کثرت سے ہو، اور اس میں تخلف بہت کم ہو، یہی وجہ ہے کہ اطراد یا غلبہ عرف کو قطعی بنادیتا ہے، سیوطی کہتے ہیں: عادت کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ وہ مستقل ہو، اگر غیر مستقل ہو تو وہ عادت معتبر نہ ہوگی۔

ابن نجیم کہتے ہیں: عادت کا اعتبار اس صورت میں ہوگا جبکہ مستقل رائج یا غالب ہو، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز درہم یا دینار کے عوض میں فروخت کرے اور دونوں ایسے شہر میں ہوں جہاں مختلف مالیت کے سکے مختلف طور پر رائج ہوں، تو معاملہ کو اس سکہ کی طرف پھیر دیا جائے گا، جس کا زیادہ رواج ہو، "الہدایہ" میں ہے: اس لئے کہ یہی متعارف ہے، لہذا کلام کو اسی کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

شاطبی کہتے ہیں: جب عادت شرعاً معتبر ہو تو جب تک مجموعی طور پر عادت موجود رہے کبھی کبھی خلاف عادت ہونا عادت کے معتبر

(۱) سورۂ طلاق/۷۔
(۲) احکام القرآن لابن العربی ۴/۱۸۳۰ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۸ء۔
(۳) المغنی ۷/۵۶۷ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔
(۴) حدیث عائشہ: "أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۰۷) اور مسلم (۳/۱۳۳۸) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۹/۵۱۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

ہونے میں مضر نہیں ہوگا[1]۔ اس شرط کی وجہ سے عرف مشترک معتبر ہونے سے خارج ہوجائے گا، (عرف مشترک کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل اور ترک عمل دونوں یکساں ہو)، لہذا وہ اس لائق نہیں ہے کہ اسے ایسی حجت یا دلیل قرار دیا جائے کہ مطلق حقوق اور واجبات کی تحدید کے سلسلہ میں اس کی طرف رجوع کیا جائے[2]۔

دوسری شرط: عرف، عام ہو:

۱۲- اس شرط کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ عرف عام پر احکام کی بنیاد رکھنا شرعاً معتبر ہے لیکن عرف خاص پر نہیں[3]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

تیسری شرط: عرف، نص شرعی کے خلاف نہ ہو:

۱۳- شرعاً عرف کے معتبر ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز لوگوں میں متعارف اور رائج ہو وہ شریعت کے منصوص احکام کے خلاف نہ ہو ورنہ اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے لوگوں میں شراب پینے، عورتوں کا بے پردہ نکلنے اور سودی معاملات وغیرہ ہونے کا رواج وغیرہ کا عرف ہو۔

پھر عرف نص کے خلاف ہونا دو طریقہ سے ہوگا:

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۲ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۹۴ طبع دار الہلال ۱۹۸۰ء، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۳۲۔

(۳) مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۱۰۲، ۱۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۹۶، الفتاوی الکبری الفقہیہ ۴/ ۵۸۔

چنانچہ اگر عرف کلی طور پر نص شرعی کے خلاف ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا، اور عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ نص عرف سے قوی ہے، اقوی کو اضعف کے مقابلہ میں ترک نہیں کیا جائے گا، خواہ عرف عام ہو یا خاص[1]۔

اگر عرف نص کے خلاف بعض وجوہ میں ہو کلی طور پر نہ ہو، تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ عرف نص کو خاص کرنے یا مقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے نص میں تخصیص کی جائے گی اور قید لگائی جائے گی[2]۔ اس موضوع میں کچھ تفصیل ہے جو اصولی ضمیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

چوتھی شرط: عرف کے خلاف صراحت نہ ہو:

۱۴- عرف معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت نہ ہو، اگر عاقدین مثلاً عرف کے خلاف صراحت کردیں تو عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ قاعدہ فقہی ہے: **لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح** (صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا)، عزالدین بن عبد السلام فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو عرف میں موجود ہو لیکن اگر متعاقدین عرف کے خلاف صراحت کردیں اور یہ صراحت مقصود عقد کے موافق ہو اور اس کو پورا کرنا ممکن

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع الامیریہ ۱۳۱۶ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، فتح الباری ۹/ ۵۱۰۔

(۲) التقریر والتحبیر ۱/ ۲۸۲ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ، مسلم الثبوت بذیل المستصفی ۱/ ۳۴۵ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۷۰، ۷۱، ۸۴ طبع دار الکتب العلمیہ، الفروق للقرافی ۱/ ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۴ھ، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۴۸، ۲/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۴۳۔

بھی ہوتو صراحت صحیح ہوگی، لہذا اگر مزدوری پر کام لینے والا مزدور پر یہ شرط لگائے کہ وہ پورا دن کام کرے گا، کام چھوڑ کر کچھ نہیں کھائے گا تو مزدور کو اس طرح کرنا لازم ہوگا، اور اگر یہ شرط لگائے کہ سنن و نوافل نہ پڑھے گا اور فرائض میں صرف ارکان پر اکتفا کرے تو یہ درست ہوگا اور اس شرط کو پورا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اوقات استحقاق سے اس عرف کی بنیاد پر خارج ہوتے ہیں جو شرط کے قائم مقام ہے، لیکن جب اس کے خلاف ایسی صراحت کردی جائے جو شرعاً جائز ہے اور اس کو پورا کرنا ممکن ہے تو یہ صراحت جائز ہوگی [۱]۔

پانچویں شرط: عرف انشاء تصرف کے وقت موجود ہو:

۱۵- عرف کے معتبر ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ کرتے وقت عرف معاملہ سے پہلے یا اس سے متصل پایا جارہا ہو، اس لئے کہ ہر وہ شخص جو کوئی تصرف کرتا ہے (خواہ وہ تصرف قولی ہو یا فعلی) تو وہ عرف جاری کے مطابق تصرف کرتا ہے تاکہ موجود عرف پر اسے محمول کرنا صحیح ہو ورنہ تصرف کے بعد پائے جانے والے عرف طاری کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ قرافی فرماتے ہیں: ایسا عرف اور عادت جو کلام کے بعد ہو اس کلام کے بارے میں اس عادت وعرف کے مطابق فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کلام عرف و عادت کی مخالفت سے محفوظ ہے، لہذا الغت پر اس کو محمول کیا جائے گا، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی خرید وفروخت کا معاملہ ہو تو ثمن کو اس وقت کے موجود عادت وعرف پر محمول کیا جائے گا، اگر اس کے بعد کسی نقد اور سکہ کا عرف ہوجائے تو اس سابق معاملہ خرید وفروخت میں اس عرف کا اعتبار نہ ہوگا، اس طرح نذر، اقرار اور وصیت کے مسائل میں جبکہ عرف متاخر ہو تو عرف کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس عرف کا اعتبار ہوگا جو ان معاملات کے وقت پایا جاتا ہو۔

علامہ سیوطی فرماتے ہیں: وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا، وہ عرف ہے جو مقارن اور سابق ہو، عرف متاخر نہ ہو، ابن نجیم نے سیوطی کا کلام نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں: "لا عبرة بالطاری" [۱] (عرف طاری کا اعتبار نہ ہوگا)۔ عرف کے بعض مسائل کی تفصیل اصطلاح "عادۃ" میں گذر چکی ہے، اسی طرح عرف کے مباحث اور مسائل پر تفصیلی گفتگو اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۸ طبع دار الکتب العلمیہ، نیز دیکھئے: درر الحکام ۱/ ۴۲۔

(۱) شرح تنقیح الفصول للقرافی/ ۲۱۱ طبع دار الفکر ۱۹۷۳ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۹۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۱۰۱۔

عَرَفات

تعریف:

۱- عرفات اور عرفہ وہ جگہ ہے جہاں حجاج حج کا رکن ادا کرتے ہیں یعنی وہاں وقوف کرتے ہیں [۱]۔

عرفہ کے حدود:

۲- امام شافعی فرماتے ہیں: عرفہ جو وادی عرنہ (عین کے ضمہ، راء اور نون کے فتحہ کے ساتھ) سے اس پہاڑ تک ہے جو ابن عامر کے باغوں سے متصل ہیں، یہاں اس وقت عرفہ کی زمین کے اردگرد کچھ علامات ہیں جن سے ان کے حدود معلوم ہوتے ہیں، حاجی کو ان حدود کا جاننا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس کا وقوف عرفہ سے باہر نہ ہو اور حج فوت نہ ہوجائے لیکن جبل الرحمۃ عرفات کے وسط میں ہے، عرفات کے اخیر میں نہیں ہے، حاجیوں کے لئے ان مقامات کا جاننا بھی ضروری ہے جو عرفات میں داخل نہیں ہیں جن میں حجاج کو اشتباہ ہوجاتا ہے، یہ مقامات درج ذیل ہیں:

الف- وادی عرنہ۔

ب- وادی نمرہ۔

ج- وہ مسجد جس کو پہلے کے لوگ مسجد ابراہیم کہا کرتے تھے، اسی کو مسجد نمرہ اور مسجد عرفہ بھی کہا جاتا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں: یہ مسجد عرفات میں سے نہیں ہے اگر کوئی یہاں وقوف کرے تو اس کا وقوف درست نہ ہوگا، موجودہ زمانہ میں اس مسجد میں بار بار توسیع ہوئی ہے اور مسجد کے اندر حاجیوں کے لئے کچھ ایسی علامات موجود ہیں جن سے حاجیوں کو معلوم ہوسکے کہ یہ عرفات میں سے ہے اور یہ عرفات میں سے نہیں ہے، ان کو دیکھ لینا مناسب ہے [۱]۔

شرعی حکم:

۳- ارکان حج میں ایک رکن وقوف عرفہ ہے، بلکہ یہ ایسا رکن ہے کہ اگر چھوٹ جائے تو اس کے چھوٹنے کی وجہ سے حج فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**الحج عرفة**" [۲] (حج تو عرفہ میں وقوف کرنا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حج"، فقرہ/ ۱۴۹ اور اس کے بعد کے فقرات، اور "یوم عرفۃ"۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

---

(۱) المجموع ۸/ ۱۱۰، ۱۱۱، المسلک المتقسط: ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ارشاد الساری وتاریخ مکہ ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵، معجم البلدان ۱۲/ ۴۔

(۲) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶ تحقیق عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبدالرحمن بن یعمر الدیلی سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

عَرَق

تعریف:

۱- عرق لغت میں چمڑے کا وہ پانی ہے جو بال کی جڑوں سے بہے، صاحب لسان العرب کہتے ہیں: اس کے چند معانی ہیں، ان میں ایک ثواب ہے اور دوسرا دودھ۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال دو معنوں میں ہوتا ہے:

اول: وہ جو بدن سے نکلتا ہے۔

دوم: نشہ آور چیزوں کی ایک قسم ہے جو شراب سے ٹپکتا ہے اور اس کو عرقی بھی کہتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دمع:

۲- دمع لغت میں آنکھ کا آنسو ہے، کہا جاتا ہے: **دمعت العین دمعاً** یعنی آنکھ سے آنسو بہہ رہا ہے، **عین دامعة** یعنی آنسو بہانے والی آنکھ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

عرق اور دمع کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں جسم ہی سے نکلتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳، ۱/ ۲۱۶۔

(۲) المصباح المنیر۔

ب- لعاب:

۳- لعاب لغت میں منہ سے بہنے والے سیال مادہ ہے، کہا جاتا ہے: **لعب الرجل** یعنی منہ سے لعاب بہہ رہا ہے، اور **ألعب**: یعنی اسے لعاب ہو گیا جو اس کے منھ سے بہہ رہا ہے، اور **لعاب الحیۃ** یعنی سانپ کا زہر، **لعاب النحل** یعنی شہد۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

الف- عرق بمعنی پسینہ:

۴- فقہاء کی رائے ہے کہ انسان کا پسینہ مطلقاً پاک ہے، اس میں مسلم اور کافر، صحیح اور مدہوش، طاہر اور حائضہ اور جنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۲)۔

۵- جانوروں کے پسینہ کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ نے جانور کے پسینہ کی چار قسمیں کی ہیں: طاہر، نجس، مکروہ اور مشکوک، اس لئے کہ پسینہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے، لہذا گوشت ہی کا حکم پسینہ پر بھی لگایا جائے گا۔

طاہر: اس جانور کا پسینہ جس کا گوشت حلال ہے، اور گھوڑے کا پسینہ پاک ہے، حلال جانور کا پسینہ اس لئے طاہر ہے کہ وہ حلال گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ اس کے حکم میں ہوگا، اور گھوڑے کے پسینہ کا پاک ہونا اس لئے ہے کہ اس کا پسینہ اس گوشت سے تیار ہوتا ہے جو طاہر ہے، اور اس کی حرمت اس کے آلہ جہاد

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۹۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۱۹۳، ۱۹۴، المغنی ۱/ ۴۹۔

ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں۔

نجس: کتے، خنزیر، درندے جانوروں کا پسینہ نجس ہے، کتے کا پسینہ اس لئے نجس ہے کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات**"(۱) (تمہارے برتن کی پاکی اس صورت میں جبکہ کتا برتن میں منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوئے)۔ اس حدیث سے نجس ہونا معلوم ہو رہا ہے، اس لئے کہ طہور مصدر ہے طہارت کے معنی میں ہے، اس کا تقاضہ ہے کہ نجاست یا حدث پہلے ہو، اور حدث نہیں ہے، لہذا نجاست کا ہونا متعین ہے، خنزیر کا پسینہ اس لئے ناپاک ہے کہ وہ نجس العین ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِنَّهُ رِجْسٌ"(۲) (کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)، درندے جانوروں کا پسینہ اس لئے نجس ہے کہ پسینہ گوشت سے تیار ہوتا ہے اور ان جانوروں کا گوشت حرام اور نجس ہے، اس لئے حدیث ہے: "**نهى عن كل ذى ناب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے درندے جانوروں اور چنگل والے پرندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

مکروہ: بلی، آزاد مرغی، شکاری پرندے اور گھر میں رہنے والے جانوروں کا پسینہ مکروہ ہے، امام کرخی فرماتے ہیں: بلی کے پسینے کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ نجاست سے نہیں بچتی ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں: کراہت کی وجہ اس کے گوشت کی حرمت ہے، علامہ زیلعی کہتے ہیں: طحاوی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مکروہ تحریمی ہونا زیادہ راجح ہے جیسا کہ درندے جانوروں میں ہے، اس لئے کہ موجب کراہت لازم ہے عارضی نہیں ہے اور کرخی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہ اصح ہے، اور حدیث سے زیادہ موافق ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**إنها ليست بنجس إنما هى من الطوافين عليكم والطوافات**"(۱) (یہ نجس نہیں ہے بلکہ یہ طوافین اور طوافات میں سے ہے)۔ آزاد مرغی کے پسینے کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ یہ نجاست سے نہیں بچتی ہے اور اس کی چونچ اس کے پیر کے نیچے تک پہنچتی ہے اور یہی حکم گندگی کھانے والے اونٹ اور بیل کا بھی ہے۔ شکاری پرندے اور گھر میں رہنے والے جانوروں کے پسینہ کی کراہت استحساناً ہے، ضرورت عموم بلوی کی وجہ سے ہے، چنانچہ شکاری پرندے بلندی اور ہوا سے جھپٹتے ہیں، لہذا ان سے برتنوں کا محفوظ رہنا ناممکن ہے خاص طور پر صحرا میں، اور گھروں میں رہنے والے جانوروں کا طواف بلی کے مقابلہ میں زیادہ ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ چوہا ایسی جگہوں میں بھی داخل ہوجاتا ہے جہاں بلی داخل نہیں ہوسکتی، اس باب میں نجاست کے نہ ہونے کی یہی علت ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نجس ہو اس لئے کہ اس کا گوشت نجس اور حرام ہے۔ مشکوک پسینہ میں گدھے اور خچر کا پسینہ ہے، مشکوک کی وجہ یہ ہے کہ طہارت کے متعلق اس کے دلائل متعارض ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: "**أمر يوم خيبر بإكفاء القدور**

---

(۱) حدیث: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۷۴) اور مسلم (۱/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۳) حدیث: "نهى عن كل ذى ناب من السباع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۴) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "إنها ليست بنجس......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۴) نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

من لحوم الحمر الأهلية وقال: "إنها رجس"[1] (آپ علیہ السلام نے خیبر کے دن گدھے کے گوشت کی ہانڈی کو الٹ دینے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ یہ رجس ہے)، خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہے اس لئے گدھے کا حکم اس میں جاری ہوگا، ابن عابدین فرماتے ہیں کہ ایک قول ہے کہ اس کا سبب اس کے گوشت کے بارے میں روایات کا متعارض ہونا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کے جھوٹے کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ گدھے گھروں اور فناء میں پائے جانے کے اعتبار سے بلی سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں، لیکن گدھے کے بارے میں ضرورت، بلی کے بارے میں ضرورت سے کم ہے، اس لئے کہ بلی گھر کی تنگ جگہوں میں داخل ہوجاتی ہے، اس اعتبار سے یہ کتے اور درندوں کے مشابہ ہے، پس جبکہ بعض اعتبار سے ضرورت ثابت ہوئی اور بعض اعتبار سے نہیں تو موجب طہارت اور موجب نجاست دونوں پہلو برابر ہوں گے، تو تعارض کی وجہ سے دونوں حکم ساقط ہوجائیں گے، اس طرح اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہاں اصل دو ہیں: ایک پانی میں طہارت اور دوسرے لعاب میں نجاست اور ان میں سے کوئی دوسرے سے اولی نہیں تو معاملہ مشکل رہ گیا، ایک جہت سے نجس اور دوسری جہت سے طاہر۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر زندہ جانور کا پسینہ پاک ہے، خواہ وہ جانور سمندری ہو یا برّی، کتا اور خنزیر ہی کیوں نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ طہارت اور نجاست میں پسینہ کا حکم جانور کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا پاک حیوان کا پسینہ طاہر اور ناپاک حیوان کا پسینہ نجس ہوگا، شافعیہ کے نزدیک کتے اور خنزیر اور ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والے جانور کے علاوہ تمام جانور پاک ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک ناپاک جانور وہ پرندے اور چوپائے ہیں جن کا گوشت حلال نہیں ہے اور جو پیدائش میں بلی سے بڑے ہوں جیسے شکرہ، الو، عقاب، چیل، گدھ، سفید کوے، کالے کوے، خچر، گدھے، شیر، چیتا، تندوا، بھیڑیا، کتا اور خنزیر، گیڈر، ریچھ اور بندر۔ صاحب المغنی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ طاہر ہے، اس لئے کہ یہ دونوں جانور ایسے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام ان پر سوار ہوتے تھے، دور نبوی اور دور صحابہ میں ان سے سواری کا کام لیا جاتا تھا، اگر ان کے پسینہ نجس ہوتے تو رسول اللہ علیہ السلام صحابہ کے سامنے اسے ضرور بیان فرمادیتے، اور اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ رہنے والوں کے لئے ان کے پسینہ سے بچنا ناممکن ہے، لہذا یہ دونوں بلی کے مشابہ ہوں گے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طہارت" اور "نجاسۃ"۔

ب- عرق بمعنی شراب:

۶- عرق نشہ آور چیزوں کی ایک قسم ہے، جو شراب سے نکلتا ہے، اس کا حکم شراب کا حکم ہے، یعنی نجس ہے، اور اس کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی، ابن عابدین کہتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ عرق جو شراب سے حاصل ہو وہ عین شراب ہے، جو دھواں کے ساتھ اوپر جاتا ہے، اور ڈھکن سے قطرہ قطرہ گرتا ہے اس طرح

(۱) حدیث: "أمر يوم خيبر بإكفاء القدور......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۳، ۶۵۴) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۰) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳، ۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، ۸۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات ۲۳۴، ۲۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۹۔

کہ صرف اس کے مٹی کے اجزاء باقی رہ جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کی تھوڑی مقدار بھی شراب کی بڑی مقدار سے بھی زیادہ نشہ آور ہوتی ہے۔ مفتی بہ قول یہ ہے کہ عرق پکانے اور ٹپکانے کی وجہ سے شراب ہونے سے نہیں نکلتا ہے، لہذا اس کا ایک قطرہ بھی پینے سے حد جاری کی جائے گی، اگر چہ اس سے نشہ طاری نہ ہو، لیکن اگر اس سے نشہ طاری ہو جائے تو اس کی وجہ سے وجوب حد میں کوئی شبہ نہ ہوگا اور ''منیۃ المصلی'' میں بھی اس کی نجاست کی صراحت موجود ہے[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳۔

عُرَنۃ

تعریف:

۱- عُرَنۃ: (عین کے ضمہ اور راء کے فتحہ کے ساتھ ہے)، اور اس کو بطن عرنۃ بھی کہا جاتا ہے۔ مکہ، منیٰ اور مزدلفہ کی سمت عرفات کے نزدیک ایک وادی ہے[۱] (عرنہ عرفہ کے کنارہ بنے ہوئے دونشانات اور حرم کے کنارہ بنے ہوئے دونشانات کے درمیان ایک وادی ہے، لہذا عرنہ نہ عرفہ کا حصہ ہے اور نہ ہی حرم کا)[۲]۔ یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔

شرعی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عرنہ اور اسے بطن عرنہ بھی کہا جاتا ہے عرفہ کا جز نہیں ہے، یہاں وقوف کرنا درست نہیں ہوگا، ابن عبد البر کہتے ہیں: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے جو کوئی یہاں وقوف کرے اس کا وقوف صحیح نہیں ہوگا اور نہ ہی ادا ہوگا، ''المجموع'' میں ہے: وادی عرنہ عرفات کا جز نہیں ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اصحاب (شافعیہ) اس پر متفق ہیں، ان کا

(۱) دیکھئے: معجم البلدان: ۴/ ۱۱۱، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع تالیف عبد اللہ البکری الأندلسی: ۳/ ۹۳۵ (طبع عالم الکتب)، المجموع ۸/ ۱۰۹، المسلک المتقسط ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱ مع حاشیۃ ارشاد الساری۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۔

استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "کل عرفات موقف، وارفعوا عن بطن عرنة"[1] (عرفات کا پورا حصہ وقوف کی جگہ ہے اور بطن عرنہ سے الگ رہو)، اس لئے بھی کہ اس میں وقوف کرنے والا عرفہ میں وقوف کرنے والا نہیں ہوگا[2]۔

(۱) حدیث: "کل عرفات موقف" کی روایت احمد (۸۲/۴) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۴/۴) میں بیان کیا ہے، اور کہا کہ اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱۷۳/۲، ۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۳۸/۲، المجموع للنووی ۱۰۶/۸، ۱۰۷، المغنی ۴۱۰/۳۔

عُرُوض

تعریف:

۱- لغت میں عروض "عرض" کی جمع ہے، عرض (راء کے سکون کے ساتھ) کا ایک لغوی معنی سامان ہے، اہل لغت استعمال کرتے ہیں: الدراهم والدنانير عين وماسواهما عرض (یعنی درہم ودینار عین ہیں، اس کے علاوہ جو ہے وہ سامان ہے)۔ ابوعبید کہتے ہیں: عروض ان سامانوں کو کہتے ہیں جو کیل ووزن کے تحت نہ آتے ہوں، اور نہ ہی وہ جائیداد اور حیوان کی شکل میں ہوں۔

عرض (راء کے فتحہ کے ساتھ) چند معانی پر بولا جاتا ہے: ایک معنی دنیاوی ساز وسامان ہے، حدیث میں ہے: "الدنيا عَرَض حاضر يأكل منها البر والفاجر" (دنیا نقد سامان ہے جس سے نیک اور فاجر ہر ایک کھاتا ہے)، اور کلام پاک میں ارشاد ہے: "يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ"[1] (اس دنیا کا مال لے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہماری تو ضرور مغفرت ہوجائے گی اور اگر ان کے پاس ویسا ہی مال (پھر) آجائے تو اسے (بھی) پالیں)۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، جن میں سے کوئی بھی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، ایک تعریف یہ ہے کہ اثمان کے علاوہ نبات، حیوان، زمین جائیداد اور مال کی دیگر انواع کو

(۱) سورۂ اعراف/۱۶۹۔

عرض (راء کے سکون کے ساتھ) کہتے ہیں، اور عَرَض (راء کے فتحہ کے ساتھ) مال ومتاع کی کثرت ہے، اس کو عَرَض اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ پیش ہوتا ہے پھر ختم ہوجاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کو خرید وفروخت کے لئے پیش کیا جاتا ہے، اس صورت میں مفعول کو مصدر کا نام دیا گیا ہے جیسے معلوم کو علم کہا جاتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

بضاعۃ:

۲- بضاعۃ: لغت میں اس کا ایک معنی مال کا وہ حصہ جو تجارت کے لئے مخصوص کیا جائے، تجارت کے لئے بھیجے جانے والے مال کو فقہاء ''بضاعۃ'' سے تعبیر کرتے ہیں[2]۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ سامان تجارت میں زکاۃ کی شرط پائی جانے کی صورت میں زکاۃ واجب ہوگی، ان کا استدلال کلام پاک کی درج ذیل آیت سے ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ''[3] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے ان میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو)، نیز حضرت سمرۃؓ کی اس حدیث سے ہے: ''**كان النبی ﷺ: يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع**''[4] (نبی کریم ﷺ ہم کو حکم دیتے تھے کہ جو مال تجارت کے لئے ہو اس میں ہم زکاۃ نکالیں)، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے جس کو انہوں نے مرفوعاً روایت کیا ہے: ''**فی الإبل صدقتها، وفی الغنم صدقتها، وفی البز صدقتها**''[1] (آپ ﷺ نے فرمایا: اونٹ میں زکاۃ ہے، بکری میں زکاۃ ہے)، اور کپڑے میں زکاۃ ہے اور اس لئے بھی کہ وہ مالک کے تجارت میں لگا دینے کی وجہ سے قابل نمو ہوگیا، اس لئے وہ خلقی طور پر مال نامی کے مشابہ ہوگا، جیسے سائمہ جانور اور سونا، چاندی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ'' فقرہ/ ۷۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، المغنی ۳/ ۳۰۔
(۲) المصباح المنیر، بدائع الصنائع ۲/ ۸۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔
(۴) حدیث سمرۃ: ''كان يأمرنا أن نخرج الصدقة'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۱۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۷۹) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۱) حدیث أبی ذر: ''فی الإبل صدقتها وفی الغنم......'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۰۱) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۷۹) میں اس کی سند کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

عُریان

تعریف:

۱-عریان لغت میں کپڑا اتار دینے والا ہے، یہ عری سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ننگا ہونا، یہ لبس (کپڑا پہننے) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **عری الرجل من ثیابه یعری عریاً** (کپڑا اتار دینا)، یہ باب سمع سے ہے اسم فاعل مذکر عار اور عریان ہے اور مؤنث **عاریة** اور **عریانة** ہے[۱]۔ ابن منظور نے نقل کیا ہے: عریان اس نبات سے ماخوذ ہے جو عاری ہو گیا ہو یعنی ظاہر ہو گیا ہو[۲]۔

عریان کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

کشف:

۲-کشف "**کشَف، کشف الشيء**" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی چیز سے اس پردے کو ہٹا دینا جو اسے چھپائے اور ڈھانپے ہوئے ہو، کہا جاتا ہے: **کشف الله غمه** اللہ نے اس کے غم کو ہٹا دیا، زائل کر دیا، اور **اکتشفت المرأة** اس وقت کہا جاتا ہے جب عورت اپنے محاسن کو ظاہر کرنے میں مبالغہ کرے[۳]۔

کشف، عری سے عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) لسان العرب۔

ستر:

۳-ستر (سین کے فتحہ کے ساتھ) مصدر ہے، جب کسی چیز کو چھپایا جائے تو اس کے لئے استعمال کرتے ہیں: "**سترت الشيء أستره**"، اور **تستر** کے معنی چھپنے کے ہیں، پردہ میں رہنے والی بچی کو **جاریة مسترة** کہا جاتا ہے۔

ستر عری کی ضد ہے[۱]۔

عریان سے متعلق احکام:

الف۔ ننگے غسل کرنا:

۴-تمام فقہاء کے نزدیک لوگوں کے سامنے ننگے غسل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ستر عورۃ فرض ہے، اور زوجین کے علاوہ دوسرے کے سامنے ستر کھولنا حرام ہے، حضرت بہز بن حکیم سے روایت ہے، انہوں نے اپنے والد حکیم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا کہ ستر کا وہ کتنا حصہ ہے جس کو ہم چھپائیں اور کتنا حصہ وہ ہے جس کو ہم نہ چھپائیں تو اللہ کے رسول علیہ السلام نے فرمایا: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک أو مما ملکت یمینک**"[۲] (اپنی بیوی یا باندی کے علاوہ سب

(۱) لسان العرب۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۶۳، ابن عابدین ۵/۳۲، تفسیر القرطبی ۴/۲۵۲، ۲۵۳، فتح الباری ۱/۳۸۵، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۱/۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۳۰، ۲۳۱، اور حدیث: "**احفظ عورتک إلا من زوجتک**" کی روایت ترمذی (۵/۹۷، ۹۸) نے کی ہے، اور کہا ہے حدیث حسن ہے۔

سے اپنے ستر کی حفاظت کرو) اور فرمان نبوی علیہ السلام ہے: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا المرأة إلى عورة المرأة" (۱) (ایک مرد دوسرے مرد کے ستر کو نہ دیکھے، اسی طرح ایک عورت دوسری عورت کے ستر کو نہ دیکھے)، لیکن اگر غسل کرنے والا تنہا ہو تو اس کے لئے ننگے غسل کرنا جائز ہے، لیکن اکثر فقہاء نے جواز میں کراہت کی قید لگائی ہے، فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تنہائی کی صورت میں بھی قابل ستر حصہ کو چھپانا مستحب ہے (۲)۔ اس لئے کہ حضرت بہز بن حکیم کی روایت میں ہے کہ ان کے دادا نے کہا کہ اے اللہ کے رسول علیہ السلام اگر ہم میں سے کوئی تنہا ہو؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "الله أحق أن يستحيا منه من الناس" (۳) (لوگوں کے مقابلہ میں اللہ کا زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے)، روایت ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ ایک تالاب میں داخل ہوئے ان کے جسم پر ایک چادر تھی جس کو انہوں نے پہن رکھا تھا، جب تالاب سے باہر آئے تو ان سے ان کے متعلق دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب دیا میں نے ان سے ستر چھپایا جو مجھے دیکھ رہا ہے اور میں ان کو نہیں دیکھ رہا ہوں یعنی اپنے رب اور فرشتوں سے (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غسل" اور "عورۃ" میں ہے۔

ب- حمام میں ننگے داخل ہونا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حمام میں اس شرط کے ساتھ جانا جائز ہے کہ اس میں کشف عورۃ نہ ہو، امام احمد فرماتے ہیں: اگر تم جان لو کہ حمام میں جو ہے وہ ازار پہنے ہوئے ہے یعنی ستر ڈھانکے ہوئے ہے تو تم اس میں جاؤ ورنہ اس میں نہ جاؤ (۱)۔ بعض مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ آدمی کا تنہا یا اپنی بیوی کے ساتھ حمام میں داخل ہونا مباح ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ جو ستر پوشی نہیں کرتے داخل ہونا ممنوع ہے، اور جو لوگ قابل ستر حصہ کو ڈھانکے ہوئے ہوں ان کے ساتھ جانا مکروہ ہے (۲)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حمام" اور "عورۃ"۔

ج- ننگے نماز پڑھنا:

۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے کہ ستر عورت نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۳)، بعض فقہاء نے اس کو فرض سے تعبیر کیا ہے (۴)، لہذا اس کے بغیر یعنی ننگے نماز درست نہیں ہوگی، اور اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کہ آدمی تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ خلوت میں پڑھے یا لوگوں کے درمیان تاریکی میں پڑھے یا روشنی میں (۵) یہ شرط اس کے لئے ہے جو ستر عورۃ پر قادر ہو اور کپڑا اس کے پاس موجود ہو، لہذا اگر کوئی شخص کپڑا پاتے ہوئے اور ستر عورت پر قادر

---

(۱) حدیث: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۶) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) القرطبی ۱۴/ ۲۵۲، فتح الباری ۱/ ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۳) حدیث بہز بن حکیم عن أبیہ عن جدہ: "الله أحق أن يستحيا منه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۴) اور ترمذی (۵/ ۹۸) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۵۲، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۳، ۴۴۴، أسنی المطالب ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۰، ۲۳۳۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۷/ ۴۵۔

(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۴۶۶، فتح القدیر لابن الہمام مع الہدایہ ۱/ ۲۶۰، ۲۷۳، ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، شرح الزرقانی ۱/ ۱۷۳، ۱۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

(۴) مراقی الفلاح رص ۱۱۴۔

(۵) سابقہ مرجع۔

ہوتے ہوئے ستر کھول کر نماز پڑھے تو اس کی نماز باطل ہوگی اور اعادہ اس پر واجب ہوگا، ستر عورۃ کے شرط ہونے اور ننگے کی نماز صحیح نہ ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ" (۱) (ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: اس سے مراد نماز میں کپڑا پہننا ہے (۲)، اگر نمازی کو ستر چھپانے کے لئے کوئی چیز نہ ملے تو پھر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ننگے نماز پڑھنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے ستر عورۃ کے شرط ہونے میں قدرت کی قید ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عورۃ" اور "صلاۃ"۔

ننگے نماز پڑھنے کا طریقہ:

۷- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس کے پاس ستر چھپانے کے لئے کپڑا نہ ہو وہ بیٹھ کر ننگے نماز پڑھے گا، رکوع وسجود کا اشارہ کرے گا، اور اپنے سجدہ کو رکوع سے پست کرے گا (۴)، اور اگر کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع کرے اور زمین پر سجدہ کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، لیکن پہلی صورت افضل وبہتر ہے، اس لئے کہ ستر نماز کے حق کے لئے بھی واجب ہے اور لوگوں کے حق کے لئے بھی (۵)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"، فقرہ/ ۳۵۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۴۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۸۵،۴۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔

(۴) الہدایہ مع شروحہا ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔

(۵) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶۔

۸- ننگوں کے لئے جماعت کی مشروعیت میں حنفیہ اور حنابلہ کے مابین اختلاف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ننگوں کے لئے جماعت مشروع ہے، یہی امام قتادہ کی بھی رائے ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام کا ارشاد: **"صلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده سبعا وعشرين درجة"** (۱) (جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والے کی نماز تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز کے مقابلہ میں ستائیس درجہ بڑھی ہوئی ہے)، ہر نمازی کے لئے عام ہے، کسی ایسی دشواری کی وجہ سے جس کا سبب کھڑے ہونے کی جگہ میں ہو جماعت ساقط نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اگر وہ کسی تنگ جگہ میں ہوں، امام کا آگے بڑھنا ناممکن ہو (تو اس کی وجہ سے جماعت ساقط نہیں ہوگی)، امام بہوتی کہتے ہیں: ننگے لوگ وجوبی طور پر جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کی جماعت مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ جماعت کے ساتھ پڑھیں تو ان کا امام ان کے بیچ میں کھڑا ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن عابدین اور ابن قدامہ وغیرہ نے کہا ہے (۳)۔ ابن الہمام فرماتے ہیں: اگر امام آگے بڑھ جائے تب بھی جائز ہے، اور اس صورت میں ہر ایک اپنے پیر کو قبلہ کی طرف کر کے اور اپنے ہاتھوں کو دونوں رانوں کے درمیان رکھ کر اشارہ سے نماز پڑھے گا (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک ننگا کھڑے ہو کر رکوع وسجود کے ساتھ نماز پڑھے گا، اگر ستر عورۃ سے عاجز ننگے رات وغیرہ کی تاریکی میں جمع

(۱) حدیث: "صلاة الرجل في الجماعة تزيد......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷، کشاف القناع ۱/ ۲۷۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۶، ۵۹۷۔

(۴) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۸۵۔

ہوجائیں تو کپڑا پہنے ہوئے لوگوں کی طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں گے، یعنی ان کا امام آگے ہوگا لوگ پیچھے صف لگائیں گے، رکوع وسجود اور قیام کریں گے، اور اگر تاریکی میں نہ ہوں تو لازماً نماز کے لئے الگ ہوجائیں گے اور تنہا تنہا نماز پڑھیں گے، ورنہ وقت کے اندر اعادہ واجب ہوگا، اور اگر درندہ وغیرہ کی وجہ سے جان کا خوف یا مال کے ضیاع کا اندیشہ یا جگہ کی تنگی کی بنا پر مثلاً کشتی ہو اس بنا پر الگ الگ ہونا ممکن نہ ہو تو ایک ہی صف میں کھڑے ہو کر رکوع کے ذریعہ نماز پڑھیں گے، لیکن اپنی نگاہیں پست رکھیں گے اور امام صف میں بیچ میں ہوگا ان سے آگے نہ ہوگا [۱]۔

ننگا جو ستر عورۃ پر قادر نہ ہو اس کی نماز کے سلسلہ میں امام شافعی کے تین اقوال ہیں: اصح قول: کھڑے ہو کر رکوع وسجود کے ذریعہ نماز پڑھے گا، دوم: وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، لیکن کیا اس میں وہ رکوع وسجود بھی مکمل کرے گا یا اشارہ کرے گا؟ تو اس میں دو قول ہیں۔ سوم: دونوں کے مابین اس کو اختیار ہے [۲]۔ اگر ننگوں کی جماعت حاضر ہوجائے تو ان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حق ہوگا اور ان کا امام بیچ میں کھڑا ہوگا، اور کیا ان کے لئے جماعت مسنون ہے یا بہتر یہ ہے کہ وہ انفرادی طور پر نماز پڑھیں تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں: قول قدیم یہ ہے کہ الگ الگ نماز پڑھنا افضل ہے، اور قول جدید یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے، امام نووی فرماتے ہیں: راجح وہ ہے جس کو محققین نے جدید کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا اور الگ الگ پڑھنا دونوں برابر ہیں [۳]۔ یہ تفصیلات اس وقت ہوں گی جب بعض کی نگاہ بعض پر پڑے، لیکن اگر لوگ اندھے ہوں یا تاریکی میں ہوں تو بغیر کسی اختلاف کے جماعت ان کے لئے مستحب ہے [۱]۔

اور کون سے کپڑے وغیرہ عورۃ کو چھپانے والے سمجھے جائیں گے۔ اس کا بیان اصطلاح "عورۃ" میں دیکھا جائے۔

نماز کے بعد اگر ننگے کو کپڑا مل جائے تو کیا وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا؟

۹- اگر ستر عورۃ سے عاجز شخص ننگے نماز پڑھ لے، پھر اسے کپڑا یا ستر پوشی کے لئے کوئی چیز مل جائے تو کیا وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقطۂ نظر ہیں: اول: وہ نماز دوہرائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، مالکیہ میں امام مازری بھی اسی کے قائل ہیں، ان کا کہنا ہے کہ یہی مالکیہ کا راجح مذہب ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہی ہے، امام بہوتی نے "الرعایۃ" سے نقل کیا ہے کہ یہی مسلک حنابلہ کے نزدیک بھی راجح ہے۔ دوم: اس کی نماز مکمل ہوگی وہ اس کو نہیں دوہرائے گا، حنفیہ میں صاحبین اور مالکیہ میں ابن القاسم کا یہی قول ہے، شافعیہ کا بھی اصح قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہی ہے [۲]۔

ننگے طواف کرنا:

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف کے واجبات میں ستر عورۃ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۳، الحطاب ۱/ ۵۰۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۲۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۶۶، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۱۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۲۷۲۔

بھی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ننگے طواف کرے تو جب تک مکہ میں رہے گا اس پر اعادہ واجب ہوگا[۱]۔اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کی طرح طواف میں ستر عورۃ واجب ہے، لہذا اگر کوئی ستر عورۃ پر قدرت کے باوجود ننگے طواف کرے تو اس کا طواف درست نہیں ہوگا[۲]، مالکیہ نے بھی طواف میں مرد وعورت ہر ایک پر ستر عورۃ کے شرط ہونے کی صراحت کی ہے[۳]،اسی طرح حنابلہ نے بھی طواف میں ستر عورۃ کی شرط لگائی ہے[۴]۔

عَزف

دیکھئے:''معازف''۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۲/۲۴۹، البدائع ۲/۱۲۹۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/۷۹، منہاج الطالبین رص ۱۰۳۔
(۳) الشرح الصغیر ۲/۴۶ ۳۔
(۴) کشاف القناع ۲/۴۸۵۔

عزل

تعریف:

۱- عزل کا معنی لغت میں الگ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عزله عن الأمر أو العمل**: یعنی اس کو اس کام یا معاملہ سے الگ کردیا[۱]۔

اور کہا جاتا ہے: **عزل عن المرأة واعتزلها**: یعنی اس نے عورت سے عزل کیا یعنی اس کی اولاد کا ارادہ نہیں کیا۔

جوہری کہتے ہیں: باندی سے جماع کرتے وقت اندیشہ حمل کی بنا پر مرد کا اپنے نطفہ کو باہر گرانے کے عمل کو عزل کہا جاتا ہے[۲]،عزل کا لغوی معنی اصطلاحی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عزل سے متعلق احکام:

بیعت کرنے والوں کا امام کو معزول کرنا:

۲- اس امام سے جس کے اندر امامت کے شرائط پوری طرح موجود ہوں، امت (یعنی اہل حل وعقد کی جماعت) کے بیعت کرنے سے امامت کبری منعقد ہوتی ہے۔

امامت کے ہمیشہ باقی رہنے کے لئے اس کی شرطوں کا ہمیشہ باقی رہنا ضروری ہے اوران کے ختم ہونے سے امامت بھی ختم ہوجائے گی

(۱) مجمل اللغۃ لأبی الحسین احمد بن فارس اللغوی ۳/۲۶۶، الصحاح للجوہری ۵/۱۷۶۳ تحقیق احمد عبدالغفور عطار۔
(۲) لسان العرب۔

سوائے شرط عدالت کے کہ اس کے زوال سے منصب امامت کا متاثر ہونا مختلف فیہ ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الإمامۃ الکبریٰ'' فقرہ/ ۱۲۔

امام کا خود معزول ہونا

۳- امام کا منصب امامت سے اپنے کو معزول کرنا یعنی اس کا استعفاء پیش کرنا اور دستبردار ہوجانا درست ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں دو مختلف مذاہب ہیں:

اول: یہ جائز ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، اس کی دلیل جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ حضرت حسن بن علیؓ نے خود کو خلافت سے الگ کر لیا، اور حضرت معاویہؓ کے حق میں دستبردار ہوگئے، اور اس لئے بھی کہ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے لئے بیعت مکمل ہوگی تو انہوں نے تین دن تک لوگوں کے سامنے کھڑے ہوکر کہا: میں تمہارے لئے اپنی بیعت سے دستبردار ہوا، کیا کوئی ناپسند کرنے والا ہے؟ کیا کوئی ناراضگی ظاہر کرنے والا ہے؟ اگر خلافت سے دستبردار ہونا جائز نہ ہوتا تو وہ ایسا نہیں فرماتے۔

دوم: یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ارباب حل وعقد کی جانب سے اس کے لئے یہ امامت منعقد ہوئی ہے، لہذا یہ عقد لازم ہوگا، خود اس کو حق نہیں ہے کہ اس سے دستبردار ہوجائے، الا یہ کہ ارباب حل و عقد خود ہی اس کو معزول کردیں [۱]۔

وزیر کی معزولی:

۴- وزیر کے لئے خود معزول ہونا درست نہیں ہے۔

وزیر جس کو کوئی عہدہ سپرد کرے امام کے لئے اسے معزول کرنا

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۔

جائز ہے، لیکن امام جس شخص کو کسی منصب پر فائز کرے وزیر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے معزول کردے۔

کیا امام کا وزیر کو معزول کرنا اس کے اعمال اور والیوں کی معزولی پر اثر انداز ہوگا؟

وزارت کی دو قسمیں ہیں: وزارت تفویض، وزارت تنفیذ...اگر امام وزیر تنفیذ کو معزول کردے تو اس کی معزولی سے کوئی والی اور گورنر معزول نہیں ہوگا، لیکن وزیر تفویض کو امام کی جانب سے معزول کرنا تنفیذ کے عمال کی معزولی کا سبب ہوگا، لیکن تنفیذ کے عمال کی معزولی کا سبب نہ ہوگا، اس لئے کہ تفویض کے عمال حاکم ہیں اور تنفیذ کے عمال نائب ہیں [۱]۔

قاضی کو معزول کرنا:

اول- قاضی کا اپنے کو معزول کرنا:

۵- اگر قاضی منصب قضا سے الگ ہونا چاہے اور اپنے آپ کو الگ کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو منصب قضا سے الگ کرلیا ہے، یا میں معزول ہوں یا دستبرداری کا کوئی کلمہ کہے یا امام کو کسی بنا پر یا بغیر کسی سبب کے اپنی معزولی تحریری طور پر پیش کردے تو درست ہے، اور وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ قاضی وکیل کے درجہ میں ہے، اور وکیل کو اپنے آپ کو معزول کرنے کا حق ہے [۲]۔ لیکن حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ امام کا اس کے معزولی کے کلمات سن لینے کے بعد یا اس تک تحریر پہنچنے کے بعد ہی وہ معزول ہوگا اس سے پہلے نہیں [۳]۔

مالکیہ نے اس میں ایک شرط کی قید لگائی ہے، وہ یہ کہ اس کے

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲ طبع بیروت، القلیوبی ۴/ ۲۹۹، کشاف القناع ۶/ ۲۹۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۸۔

فیصلہ میں کسی کا حق اس سے وابستہ نہ ہو، تا کہ اس کی معزولی اس شخص کے حق میں ضرر کا سبب نہ بن جائے جو اپنے اور فریق مخالف کے مابین فیصلہ چاہتا ہو[1]۔

دوم: امام کی موت یا امامت سے اس کی معزولی کی بنا پر قاضی کا معزول ہونا:

٦- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس امام نے قاضی کو منصب قضا پر فائز کیا تھا اس کی موت یا امامت سے اس کی معزولی کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، خواہ اس نے مطلقاً اس کو قاضی بنایا ہو یا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کی زندگی یا اس کی امامت کے زمانہ تک قاضی رہے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدین نے بھی اپنے زمانہ میں حکام متعین کئے لیکن ان کی وفات سے وہ معزول نہیں ہوئے، اور یہ بھی کہ امام کی وفات سے قاضی کی معزولی میں مسلمانوں کو نقصان ہے، اس لئے کہ حکام کی معزولی سے شہر معطل ہو جائیں گے، اور امام ثانی کے نئے حکام متعین کرنے کے وقت تک لوگوں کے فیصلے موقوف رہیں گے، اور اس میں بہت بڑا ضرر ہے، اور اس وجہ سے بھی قاضی معزول نہیں ہوگا کہ وہ عامۃ المسلمین کے مصالح ومفادات کے لئے ہوتا ہے نہ کہ امام کی مصلحت کے لئے[2]۔

سوم: امام کا قاضی کو معزول کرنا:

٧- اگر قاضی کے اندر قضا کی تمام شرائط موجود ہوں اس کے اندر کوئی ایسا وصف نہ ہو جو اس کی معزولی کا سبب ہو تو کیا اس صورت میں امام کو اس کے معزول کرنے کا اختیار ہوگا یا نہیں؟۔

(١) تبصرۃ الحکام ١/ ٦٢ طبع بیروت۔

(٢) البدائع ٧/ ١٦، الخرشی ٧/ ١٤٤، مغنی المحتاج ٤/ ٣٨٣، المغنی ٧/ ١٠٣۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: امام کو علی الاطلاق معزول کرنے کا اختیار ہے، اگر وہ قاضی کو معزول کر دے تو اس کا نفاذ ہوگا، خواہ اس سے بہتر یا اس جیسا قاضی موجود ہو یا نہ ہو، اور یہ معزولی کسی مصلحت کی بنا پر ہو یا بغیر کسی مصلحت کے اس پر کوئی گناہ بھی نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کا مسلک ہے اور حنابلہ کی ایک رائے ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ خلفاء راشدین اپنے قضاۃ کو معزول کرتے تھے، اگر ان کو یہ حق نہ ہوتا تو کبھی ایسا نہ کرتے[1]۔

دوسری رائے: مندرجہ ذیل اسباب میں کسی سبب کی بنا پر امام کو قاضی کے معزول کرنے کا اختیار ہوگا۔

الف- اس کی کسی کمزوری وفساد کا پایا جانا چاہئے، غلبہ ظن کی بنیاد پر ہی کیوں نہ ہو، اس میں سے اس کے خلاف بہت زیادہ شکایتوں کا ہونا بھی ہے۔

ب- اس میں کوئی کمی نہ ہو لیکن اس وقت عامۃ المسلمین کے حق میں کوئی اس سے افضل موجود ہو۔

ج- اس میں کسی قسم کی کمی نہ ہو اور اس وقت اس سے افضل کوئی شخص نہ ہو، بلکہ اس کی طرح یا اس سے کم درجہ کا ہو لیکن اس کا معزول کرنا عامۃ المسلمین کے مفاد میں ہو، جیسے فتنہ فرو کرنا۔

ان اسباب کے پائے جانے کے بغیر اگر اس کو معزول کر دے گا تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن کیا اس کی معزولی نافذ ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں:

اول: نافذ ہوگی، اور یہی اصح ہے، اسی کے قائل امام الحرمین بھی

(١) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٣١٧، بدائع الصنائع ٧/ ١٦، المغنی لابن قدامہ ٩/ ١٠٣ طبع بیروت۔

ہیں، انہوں نے علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں امام کے حکم کی پابندی اور رعایت ہے، لیکن وہاں اس کے علاوہ کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو منصب قضا سنبھالنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت امام کی معزولی نافذ نہیں ہوگی۔

دوم: نافذ نہیں ہوگی، یہ اس لئے کہ قاضی میں کوئی کمی نہیں ہے اور مصلحت بھی نہیں ہے۔

یہی رائے شافعیہ کی ہے اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر اس کے منصب قضا پر باقی رہنے میں مفسدہ وشر پایا جائے تو پھر اس کا معزول کرنا ضروری ہے، اور اگر صرف مفسدہ کا اندیشہ ہو تو مستحب ہے [۱]۔

تیسری رائے: علی الاطلاق اس کا معزول کرنا جائز نہیں ہے، یہ حنابلہ کی دوسری رائے ہے، انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ قضا کا ذمہ دار بنانا ایک ایسا معاملہ ہے جو مسلمانوں کے مفاد سے وابستہ ہے، اس لئے امام کو اس کے معزول کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسا اگر اپنے زیر ولایت کسی کا نکاح کردے تو اس کو اس نکاح کے فسخ کرنے کا حق نہیں ہوگا [۲]۔

کیا اقتدار پر باغی کا قبضہ قاضیوں کی معزولی کا سبب ہوگا؟

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ باغی کے صرف قبضہ کی وجہ سے قضاۃ معزول نہیں ہوں گے، لیکن اگر وہ ان کو معزول کردے تو معزول ہوجائیں گے، اور ان کے فیصلے نافذ نہیں ہوں گے۔

اگر باغی شکست کھاجائے اور عادل بادشاہ دوبارہ برسر اقتدار

(۱) مغنی المحتاج ۳۸۱/۴، ادب القاضی لابن ابی الدم ۱۵۰/۱۔

(۲) دیکھئے: المغنی ۱۰۳/۹، المبدع ۱۶/۱۰، الخرشی ۱۴۶/۷۔

ہوجائے تو اس پر دوبارہ قاضیوں کو منصب قضا پر متعین کرنا ضروری ہوگا [۱]۔

قاضی کی معزولی کو کسی شرط پر معلق کرنا:

۹- حنفیہ فرماتے ہیں کہ قاضی کی معزولی کو کسی شرط پر معلق کرنا درست ہے، اگر شرط پائی جائے گی تو وہ معزول ہوجائے گا، اس کو اس کے قاضی بنائے جانے کے معلق کرنے پر قیاس کیا گیا ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں اگر امام قاضی کو ایسی تحریر لکھ کردے جس کے پڑھنے پر اس کی معزولی معلق ہو، مثلاً وہ اس سے کہے کہ جب تم میری اس تحریر کو پڑھ لو تو تم معزول ہو، ایسی صورت میں اگر اس نے وہ تحریر پڑھ لے، یا مطالعہ کر کے اس کے مضمون کو سمجھ لے تو ان کے نزدیک شرط تعلیق پائے جانے کی وجہ سے وہ معزول ہوجائے گا، شافعیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں ایک ہی قول ہے۔

لیکن اگر وہ تحریر اسے پڑھ کر سنائی جائے تو اصح قول ہے کہ وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس شرط کا مقصد اس کو معزولی کی اطلاع دینا ہے، نہ کہ اس کا خود سے پڑھنا، اور اصح قول کے مقابل ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ معزول نہیں ہوگا، لفظ کی صورت پر نظر کرتے ہوئے [۲]۔

ذمہ دار بنانے کو معلق کرنا جائز ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ بعث جیشا وأمر علیهم زید ابن حارثة رضی الله عنه ثم قال: إن قتل زید فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة**" [۳] (اللہ کے رسول ﷺ نے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۰۷/۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۰۵/۳، مغنی المحتاج ۳۸۲/۳۔

(۳) حدیث: "إن قتل زید فجعفر وإن قتل جعفر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۱۰/۷) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

ایک لشکر روانہ کیا اور ان کا امیر حضرت زید بن حارثہ کو متعین کیا پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اگر زید شہید ہو جائیں تو جعفر اور جعفر شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ امیر رہیں گے)۔

چہارم: اہلیت قضا کی شرطوں میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قاضی کو معزول کرنا:

۱۰- قاضی کے لئے چند شرطیں ہیں جن کا پایا جانا اس شخص میں ضروری ہے جس کو منصب قضا پر مقرر کرنے کا ارادہ کیا جائے، اگر ان شرائط میں کوئی شرط نہ پائی جائے تو قاضی کی معزولی کے سلسلہ میں حسب ذیل تفصیلات ہیں:

الف-جنون:

۱۱- جنون یا تو مطبق (دائمی) ہوگا یا منقطع (یعنی کبھی کبھی اس پر جنون طاری ہوتا ہے)، اگر جنون مطبق ہو تو تمام فقہاء ایسے قاضی کی معزولی پر متفق ہیں[۱]، لیکن اس مدت کی مقدار متعین کرنے میں اختلاف ہے جتنی مدت تک مسلسل جنون کے رہنے سے جنون مطبق ہو جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جنون"، فقرہ/ ۸۔

جہاں تک قاضی پر وقتاً فوقتاً جنون طاری ہونے کا تعلق ہے، تو اس میں شافعیہ کی صراحت ہے کہ محض جنون کی وجہ سے وہ معزول ہوگا خواہ وہ تھوڑی دیر کیوں نہ ہو[۲]۔

ب-اِغماء:

۱۲- اغماء کی وجہ سے قاضی کو معزول کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: اس کی وجہ سے قاضی معزول ہوگا (خواہ تھوڑی دیر ہو)، شافعیہ نے اسی کی صراحت کی ہے[۱]۔

دوم: وہ معزول نہیں ہوگا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے فقہی نصوص سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے[۲]۔

ج-مرتد ہونا:

۱۳- جمہور فقہاء کے نزدیک قاضی کو معزول کرنے کا ایک سبب ارتداد ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک منصب قضا پر فائز ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے، تو اگر قاضی مرتد ہو جائے تو اس میں اہلیت قضاء کی ایک شرط مفقود ہوگی جس کی بنا پر اس کو معزول کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ کسی کافر کے لئے مسلمان پر ولایت نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً"[۳] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، اور منصب قضا سے بڑھ کر کوئی سبیل نہیں ہے۔

حنفیہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: ارتداد کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، لیکن حالت ارتداد میں جو فیصلہ کرے گا وہ باطل ہوگا۔

دوم: ارتداد کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا، جیسا کہ "بزازیہ" سے ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ چار امور جب قاضی

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸ ۳، الخرشی ۷/ ۸ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۰ ۸ ۳، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴ ۱۰۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۲۹۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۸ ۳، البجیرمی علی المنہج ۴/ ۷ ۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۹۹۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۴ ۳۰، الشرح الصغیر ۴/ ۱/ ۳۳، منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

میں پائے جائیں تو وہ معزول ہوگا، سماعت، بصارت، عقل یا دین کا ختم ہونا[1]۔

د-فسق:

۱۴-فسق کی وجہ سے قاضی کی معزولی کے سلسلہ میں علماء کی دو مختلف رائیں ہیں:

اول: وہ سبب عزل سمجھا جائے گا، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ اس کے قائل وہ تمام لوگ ہیں جن کے یہاں قاضی کا عادل ہونا شرط ہے، جیسے حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ کا قول اصح اور حنفیہ کا راجح مسلک یہی ہے، اسی پر ابن کمال اور ابن ملک نے فتوی دیا ہے، یہ اس وجہ سے کہ کسی ایک مسئلہ میں گواہی دینے والے گواہ کا عادل ہونا شرط ہے تو جو منصب قضا پر فائز ہو، اس کے لئے بدرجہ اولی ہر فیصلہ میں عادل ہونا شرط ہوگا[2]۔

دوم: فسق کو سبب عزل میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی سابقہ رائے کے بالمقابل رائے ہے۔

ھ-رشوت:

۱۵-رشوت لینا حرام ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن کیا قاضی کا رشوت لینا اس کی معزولی کا سبب ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رشوۃ'' (فقرہ/ ۱۸، ۱۹)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، ۳۱۹، ۴، فتح القدیر ۶/ ۳۵۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۱، المغنی ۹/ ۱۰۴۔

و-قضا کے کام سے روکنے والا مرض:

۱۶-وقتی مرض (جس کے ختم ہونے کی امید ہو) سے قاضی معزول نہیں ہوگا، جہاں تک دائمی مرض کا تعلق ہے (اور وہ وہ ہے جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو) تو اس سلسلہ میں شافعیہ فرماتے ہیں: اگر کھڑے ہونے سے اور فیصلہ کرنے سے عاجز ہو تو وہ معزول ہوگا، لیکن اگر صرف کھڑے ہونے سے عاجز ہو نہ کہ فیصلہ کرنے سے تو وہ معزول نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ قاضی فیصلہ سے معزول رہے گا، اور امام پر بغیر کسی تفصیل وشرط کے قاضی کو معزول کرنا واجب ہوگا[2]۔

ز-اندھاپن:

۱۷-اگر قاضی منصب قضا پر فائز ہونے کے وقت بینا ہو لیکن پھر اس کی بینائی ختم ہوجائے تو فقہاء کے نزدیک وہ اپنے منصب سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اندھا مدعی و مدعا علیہ، اقرار کرنے والا اور جس کے لئے اقرار کیا جائے اور اسی طرح گواہ اور جن کے لئے گواہی دی جائے ان کو پہچان نہیں سکتا، اور اس لئے بھی کہ گواہ کا بینا ہونا ضروری ہے، جبکہ اس کی گواہی معمولی اشیاء کے متعلق ہوتی ہے جن میں دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور بسا اوقات اس کو ان اشیاء کی واقفیت کی بنا پر ان کی حقیقت کا ادراک ہوجاتا ہے، اس کے برعکس قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، وہ لوگوں کے عام مسائل میں فیصلے کرتا ہے، جب اندھے کی شہادت قابل قبول نہیں تو اندھے کا قاضی بننا تو بدرجہ اولی قابل قبول نہیں ہوگا[3]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰۔
(۲) المغنی ۹/ ۱۰۴۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۶/ ۳۵۷، الخرشی ۷/ ۱۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، المغنی ۹/ ۴۰، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱۔

ح- بہرا پن:

۱۸- منصب قضا سے متعلق بہرے کے بارے میں سابقہ وہ تفصیلات ہوں گی جو اندھے کے سلسلہ میں گذر چکی ہیں، اس لئے کہ بہرا قاضی فریقین کی بات نہیں سن سکتا، اس کے نزدیک گواہوں کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اونچا سننے والے کا فیصلہ درست ہوگا [۱]۔

ط- گونگا پن:

۱۹- اگر قاضی گونگا ہوجائے تو اس کو معزول کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ اندھے کے سلسلہ میں تفصیلات گذر چکی ہیں، خواہ اس کا اشارہ سمجھا جارہا ہو یا نہ سمجھا جارہا ہو، اس لئے کہ اس میں اس کے مقصد ومراد کو سمجھنے میں دشواری کی وجہ سے فریقین وگواہان کو مشقت ہوگی اور اس لئے بھی کہ اکثر لوگ اس کے اشارہ کو نہیں سمجھ سکتے [۲]۔

ی- مقدمہ داخل کرنے والوں کی قاضی کے خلاف بہت زیادہ شکایات:

۲۰- جب کسی قاضی کے خلاف بہت زیادہ شکایتیں ہوں تو مالکیہ کے نزدیک اگر اس کا عادل ہونا مشہور ومعروف ہو تو امام اس کو معزول نہیں کرے گا۔ امام مطرف فرماتے ہیں: اگر چہ اس کا بدل موجود ہو، اس لئے کہ اس کی معزولی میں لوگوں کے اندر ان کے قاضیوں کے سلسلہ میں فساد پیدا کرنا ہوگا، امام اصبغ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بدل ملنے کی صورت میں اس کی معزولی بہتر ہے خواہ اس کی عدالت

(۱) سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۷، ۳۱۸، الخرشی ۷/ ۱۴۰، المغنی ۹/ ۴۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اور لوگوں میں اس کی محبوبیت مشہور ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں لوگوں کی اصلاح ہوگی، یعنی جب قاضیوں کا غلبہ وتسلط ہو تو اس صورت میں معزولی میں ان کا غلبہ وتسلط ختم ہوجائے گا، اور اگر اس کی عدالت لوگوں میں معروف نہ ہو تو شکایات کی کثرت اور اس کے بدل پائے جانے کی صورت میں اسے معزول کردینا چاہئے۔ اور اگر اس کا بدل نہ ہو تو امام اس کی حالت اور اس کے خلاف شکایت کو ثقہ لوگوں کے سامنے ذکر کرے جو اس کے متعلق اس کے علاقہ والوں سے دریافت کریں گے، اگر وہ ان شکایات کی تصدیق کردیں تو امام اس کو معزول کردے گا۔

اگر اس کے شہر کے لوگ یہ کہیں کہ ہم تو ان کے سلسلہ میں صرف خیر ہی جانتے ہیں تو امام اس کو باقی رکھے گا، اور اس کے فیصلہ میں غور کرے گا جو سنت کے مطابق ہو اس کو نافذ کرے گا اور جو مخالف ہو اس کو رد کردے گا، اور امام اس کی تاویل یہ کرے گا کہ اس نے غلطی سے ایسا کیا ہے ظلم نہیں کیا ہے [۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں امام کا اسے معزول کرنا جائز ہے، لیکن عز بن عبد السلام کا قول ہے کہ اس کو معزول کرنا واجب ہوگا [۲]۔

قاضی کو معزول کرنے کا فیصلہ:

۲۱- اگر قاضی میں اہلیت قضا کی کوئی شرط ختم ہوجائے یا اس کے اندر اس کی معزولی کو جائز کرنے والے یا واجب کرنے والے اسباب میں سے کوئی سبب پایا جائے تو اس کی بنا پر اس کو معزول کرنے یا معزول ہونے میں مندرجہ ذیل تفصیلات ہیں:

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۶، ۳۸۱۔

چاراوصاف میں کوئی ایک وصف قاضی کے اندر پایا جائے تو حنفیہ کے نزدیک وہ معزول ہوجائے گا: بینائی، قوت سماع، عقل کا ختم ہونا اور ارتداد۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے یا کوئی اور سبب سے فاسق ہوجائے تو وہ مستحق عزل ہوگا۔ علامہ ابن عابدین کی رائے یہ ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ پر اس کو معزول کرنا واجب ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جب کسی عادل کو ذمہ داری دی جائے پھر وہ فاسق ہوجائے تو معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی عدالت معنوی (حکمی) طور پر مشروط ہے، اس لئے کہ والی بنانے والے نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا ہے، اس لئے عدالت کے ختم ہونے کی وجہ سے اعتماد ختم ہوجائے گا، علامہ ابن عابدین ''البحر الرائق'' سے نقل کرتے ہیں کہ فتوی اس پر ہے کہ ارتداد کی وجہ سے بھی وہ معزول نہیں ہوگا، کیونکہ کفر ایک روایت کے مطابق ابتداءً قضا کے منافی نہیں ہے [(۱)]۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا فسق کی وجہ سے قاضی معزول ہوگا، یا امام اس کو معزول کرے گا تب معزول ہوگا؟

مازری فرماتے ہیں: ظاہر مذہب کے سلسلہ میں دو قول ہیں اور انہوں نے اس طرف اشارہ کیا کہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا، یہی رائے امام اصبغ کی ہے، ابن قصار کا مذہب یہ ہے کہ اگر والی بننے کے بعد اس کا فسق ظاہر ہو، تو اس کی ولایت ختم ہوجائے گی [(۲)]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر قاضی کے اندر اہلیت قضا کی کوئی شرط ختم ہوجائے، بایں طور کہ وہ پاگل یا اندھا، یا گونگا ہوجائے تو اس بنا پر وہ معزول ہوگا، اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اور اگر امام شکایات کی کثرت کی بنا پر اس کو معزول کردے تو صحیح مذہب یہ ہے کہ جب تک معزولی کی خبر اس تک نہ پہنچے وہ معزول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے فیصلوں کو ختم کرنے میں بڑا نقصان ہوگا [(۱)]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو اسباب ابتداء منصب قضا پر فائز ہونے سے مانع ہوں، وہی سبب اگر بعد میں پیش آجائیں تو وہ اس کے بقا سے مانع ہوں گے، مثلاً فسق وجنون، اس کی وجہ سے وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ عقل وعدالت یا اس جیسی چیزیں ولایت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نتیجتاً شرط نہ پائی جانے کی صورت میں اس کی ولایت باطل ہوگی، لیکن کوئی قضیہ قاضی کے نزدیک اس کی قوت سماع اور بصارت کی حالت میں ثابت ہوجائے، مگر اس نے ابھی فیصلہ نہ کیا ہو یہاں تک کہ اس کی بینائی ختم ہوجائے یا اس کی قوت سماعت ختم ہوجائے تو اس قضیہ میں فیصلہ کرنے کا حق اس کو رہے گا، اور قاضی کو کوئی ایسا مرض پیش آجائے جو مانع قضاء ہو تو اس کا معزول کرنا متعین ہوگا۔ امام موفق اور شارح فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ سے معزول ہوجائے گا اور امام پر اس کو معزول کرنا متعین ہوگا [(۲)]۔

قاضی کی معزولی کے اسباب کا ختم ہوجانا:

۲۲ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کے اندر معزولی کا کوئی سبب پیش آجائے پھر وہ سبب ختم ہوجائے اور اس کے اندر دوبارہ اہلیت قضا کی صلاحیت پیدا ہوجائے تو صحیح قول کے مطابق بغیر دوبارہ قاضی متعین کئے ہوئے وہ قاضی نہیں رہے گا، جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے اور اس لئے کہ جب کوئی شئ باطل ہوجاتی ہے تو پھر خود سے صحیح

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۶۔

(۲) التبصرہ ۱/ ۶۲۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۲۵، ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۰، ۳۸۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۹۷۔

نہیں ہوتی اگر چہ مانع زائل ہوجائے جیسے کہ بیع وغیرہ۔

اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ بغیر نئی تولیت کے ولایت لوٹ آئے گی، جیسے کہ باپ پاگل ہونے کے بعد صحیح ہوجائے یا فسق اختیار کرنے کے بعد توبہ کرلے [۱]۔

قاضی کو معزولی کا علم ہونا:

۲۳- حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ صرف معزول کردینے سے قاضی پر معزولی کا حکم نافذ نہیں ہوگا، بلکہ قاضی کو اس کی اطلاع بھی دینا ضروری ہوگا، اور یہ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس لئے بھی کہ حکم کا منسوخ ہونا اس شخص کے بارے میں ثابت نہیں ہوتا ہے جس کو اس کی خبر نہ ملے [۲]، لہٰذا اگر قاضی اپنی معزولی کے بعد لیکن اس کی اطلاع پہنچنے سے پہلے کوئی فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ اس وقفہ کے فیصلوں کو ختم کرنے میں لوگوں کا بڑا نقصان ہوگا [۳]۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر امام قاضی کو یہ لکھ دے کہ میں نے تم کو معزول کیا یا تم معزول ہو اور اسے پڑھنے پر معلق نہ کرے تو جب تک یہ تحریر اس تک نہ پہنچے وہ معزول نہیں ہوگا [۴]۔

قاضی کی معزولی کے بعد پائے جانے والے عدالتی اثرات:

۲۴- قاضی کی معزولی پر مرتب ہونے والے عدالتی اثرات کی

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۸۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۳۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/۶۲، الخرشی ۷/۱۴۳، مغنی المحتاج ۴/۳۸۲، المبدع ۱۰/۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۳۸۲۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/۳۱۷، مغنی المحتاج ۴/۳۸۲۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضا''۔

قاضی کے جانشین کی معزولی:

۲۵- اگر امام قاضی کو اپنا نائب بنانے کی اجازت دے دے تو جس کو قاضی نائب بنائے گا، وہ قاضی کی موت یا معزولی سے معزول نہیں ہوگا، اسی طرح قاضی اس کی معزولی کا حکم بھی دے دے تب بھی وہ معزول نہیں ہوگا۔

اس حکم سے حنفیہ نے یہ صورت مستثنیٰ قرار دی ہے کہ اگر امام اس کو معزول کرنے کا اختیار دے دے تو پھر قاضی اس کو معزول کرسکتا ہے [۱]۔

مذکورہ حکم کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ جانشین کی تولیت خود سلطان کی جانب سے سمجھا جائے گا، اس لئے قاضی کو اس کے معزول کرنے کا اختیار نہ ہوگا [۲]۔

اور اگر اس کو امام کی اجازت کے بغیر نائب بنائے تو اس حکم میں تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استخلاف'' اور ''قضا''۔

حکم (ثالث) کو معزول کرنا:

۲۶- جس کو دو فریق ذمہ دار بنائیں کہ وہ دونوں کے درمیان ثالث ہو، وہ ایسے اسباب کی بنا پر معزول ہوگا جس کی تفصیل اصطلاح ''تحکیم''، فقرہ ۴۱ میں گذر چکی ہے۔

(۱) البدائع ۷/۱۶، الفتاوی الہندیہ ۳/۳۱۷، ۳۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۳۱۶۔

وکیل کومعزول کرنا:

۲۷- وکالت کا عقد جائز عقود (یعنی غیر لازم) میں سے ہے یعنی مؤکل اور وکیل میں سے کسی کے لئے لازم نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں وکیل رضا کار ہوتا ہے، اور کبھی کبھی مؤکل کو وکیل کا تصرف اچھا نہیں لگتا، تو اس کے لئے اس سے مستغنی ہونا ممکن ہوگا، اس بنا پر وکیل کا وکالت سے معزول ہوجانا کبھی خود وکیل کی طرف سے اور کبھی اس کے مؤکل کی طرف سے ہوتا ہے۔

اس کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

وصی کومعزول کرنا:

۲۸- وصی معزول ہوگا جب وہ خود کو وصیت کے کاموں سے الگ کرلے یا موصی کی طرف سے اس کو معزول کردیا جائے، یا اس میں صحت وصیت کے شرائط میں کوئی خلل پیدا ہوجائے یا اس کے علاوہ کوئی اور سبب ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إیصاء'' فقرہ/۱۸، اور ''وصیۃ''۔

مضارب کومعزول کرنا:

۲۹- مضاربت ایک عقد غیر لازم ہے جو دو شخصوں کے مابین منعقد ہوتا ہے، ان میں سے ایک رب المال (مالک مال) اور دوسرا عامل (یعنی کام کرنے والا ہوتا ہے)، اور مضارب ان دونوں میں سے کام کرنے والا ہے، مضارب کی معزولی مضاربت کو ختم کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کے ذریعہ ہوگی۔

اس میں تفصیلات ہیں جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مضاربۃ''۔

کفیل کومعزول کرنا:

۳۰- کفیل وہ ہے جو جان، مال یا دین کے مطالبہ کے سلسلہ میں اصیل کے ذمہ کو اپنے ذمہ میں ضم کرلے، اس طور پر کہ مکفول لہ کفیل سے اپنے حق کا مطالبہ کرسکے، اس میں کفیل کا ابتداءً وانتہاءً تبرع کا اصول شرط ہے۔

یہ حق چند اسباب کی بنا پر ختم ہوجاتا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کفالۃ''۔

وقف کے نگراں کومعزول کرنا:

۳۱- وقف کا نگراں یا تو وہ اصل ہوگا یا وہ تابع ہوگا۔

اگر وہ اصل ہوگا تو اس کی معزولی تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنا پر ہوگی:

۱- وقف کی ذمہ داری سے وہ خود معزول ہوجائے۔

۲- اس کی وفات ہوجائے۔

۳- وقف کے نگراں کے لئے جن شرائط کا ہونا ضروری ہے ان میں سے کوئی ایک شرط ختم ہوجائے، اور وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، عدالت، کفاءت (صلاحیت) اور اسلام[1] اور اگر وہ فرعی (تابع) ہو تو اس کی معزولی میں اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

بیمار کوتندرست لوگوں سے الگ رکھنا:

۳۲- چھوت چھات یا مرض کے منتقل ہونے کے خوف کی وجہ سے مریضوں کو تندرست لوگوں سے الگ کرنے یا نہ کرنے میں فقہاء کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۸۱، بلغۃ السالک ۲/۲۸۲، مغنی المحتاج ۲/۳۹۳، المبدع ۵/۳۳۷۔

مابین اختلاف ہے۔

بعض حضرات الگ کرنے کو واجب کہتے ہیں اور بعض واجب نہیں کہتے ہیں، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عدوی'' اور ''مرض''۔

بیوی یا باندی سے عزل کرنا:

۳۳- بیوی یا باندی سے عزل کرنا یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی یا باندی سے جماع کرے، جب انزال قریب ہو تو عضو تناسل کو باہر نکال لے اور شرم گاہ کے باہر انزال کرے، اس کا سبب یا تو نطفہ ٹھہرنے اور عورت کے رحم میں حمل قرار پانے سے بے رغبتی، یا عورت، یا جنین، یا شیر خوار بچے کی صحت کا رعایت ہوتا ہے۔

اول۔اپنی باندی سے عزل کرنا:

۳۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ آقا کا اپنی باندی سے عزل کرنا علی الاطلاق جائز ہے، خواہ باندی اس کی اجازت دے یا نہ دے، اس لئے کہ وطی آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں، اسی طرح بچہ پیدا کرنا بھی صرف آقا کا حق ہے باندی کا حق نہیں ہے[1]۔

دوم۔آزاد بیوی سے عزل کرنا:

۳۵- آزاد بیوی سے عزل کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے: مطلقاً مباح ہے، بیوی اجازت دے یا نہ دے، لیکن عزل نہ کرنا افضل ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا حق: استمتاع ہے انزال نہیں، لیکن اس سے اجازت لینا مستحب ہے[1]۔

دوسری رائے: بیوی کی اجازت کے ساتھ عزل کرنا مباح ہے، اور اگر بغیر کسی ضرورت کی بنا پر ہو تو مکروہ ہے، یہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور امام مالک کا قول ہے، یہ شافعیہ کی دوسری رائے ہے، اسی کے قائل حنفیہ بھی ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں اس کا استثناء ہے کہ اگر زمانہ فاسد ہو تو اس کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے[2]۔ مطلق اباحت و جواز کے قائلین نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

''**كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل**'' (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے اور قرآن اس وقت نازل ہو رہا تھا)، اور مسلم کی روایت میں ہے: ''**كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فلم ينهنا**''[3] (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے زمانہ میں عزل کرتے تھے اس کا علم اللہ کے رسول کو ہوا لیکن آپ ﷺ نے ہمیں منع نہیں فرمایا)۔

بیوی کی اجازت کی شرط کے ساتھ جواز کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت احمد نے اپنی مسند میں اور ابن ماجہ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''**نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرة إلا**

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۷۶، شرح الزرقانی علی الموطأ ۳/۲۲۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۸/۱۳۴۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/۵۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/۳۷۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/۱۴۔

(۳) حدیث: ''كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۳۰۵) اور مسلم (۲/۱۰۶۵) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

باذنها"[1] (اللہ کے رسول ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

عبدالرزاق اور بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، اس میں مذکور ہے: "نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها"[2] (اللہ کے رسول ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

کراہت کے دلائل یہ ہیں کہ اگر عزل بغیر عذر کے ہو تو وہ نسل کو کم کرنے کا سبب ہوگا اور موطوءہ سے لذت ختم کرنے کا ذریعہ ہوگا، جبکہ اللہ کے رسول ﷺ نے بچے کے اسباب اپنانے پر ابھارا ہے، اور فرمایا ہے: "تناكحوا تكثروا"[3] (نکاح کرو اور اپنی تعداد بڑھاؤ)۔

نیز آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم"[4] (تم محبت کرنے والی زیادہ بچہ جننے والی عورت سے شادی کرو کیونکہ میں تمہارے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا)۔ عزل کے سلسلہ میں عذر مندرجہ ذیل امور میں پایا جائے گا۔

۱- اگر موطوءہ بیوی دارالحرب میں ہو اور پیدا ہونے والا بچہ پر کفر کا اندیشہ ہو۔

۲- اگر وہ باندی ہو اور شوہر اپنی اولاد پر غلامی کا اندیشہ کرے۔

۳- جب عورت حمل کی وجہ سے بیمار پڑ جائے یا اس کی بیماری بڑھنے کا اندیشہ ہو۔

۴- جب شیر خوار بچہ پر ضعف کا اندیشہ ہو۔

۵- جب زمانہ میں فساد و بگاڑ پیدا ہو اور اپنی نسل کے فساد کا اندیشہ ہو۔

---

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن يعزل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۰) نے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/ ۳۳۹) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها......" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۳۱) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص (۳/ ۱۸۸) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "تناكحوا تكثروا......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۶/ ۱۷۳) میں حضرت سعید بن ابی ہلال سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۱۶) میں ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

(۴) حدیث: "تزوجوا الودود الولود......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۴۲) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۸) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

عُزلۃ

تعریف:

۱-عزلۃ عین کے ضمہ کے ساتھ "اعتزال" کا اسم ہے[۱]، اس کا لغوی معنی کسی چیز کا بدن یا دل سے دور رہنا ہے[۲]۔

اصطلاح میں گوشہ نشینی اختیار کر کے اور الگ ہوکر مخلوق کے اختلاط سے دور رہنا[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

خلوت:

۲-خلوت: انسان کا تنہا ہونا ہے[۴]۔

سہروردی فرماتے ہیں: خلوت عزلت سے الگ ہے چنانچہ خلوت غیروں سے ہوتی ہے، اور نفس و دواعی نفس اور اللہ سے غافل کرنے والے امور سے الگ و دور رہنے کو عزلت کہتے ہیں، خلوت کا وجود زیادہ ہوتا ہے، اس کے بالمقابل عزلت قلیل الوجود ہے[۵]۔

(۱) القاموس المحیط و متن اللغہ۔
(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۳) التعریفات للجرجانی، دستور العلماء ۲/ ۳۲۰۔
(۴) القواعد للبرکتی۔
(۵) عوارف المعارف ص ۴۲۴، ۴۲۵۔

گوشہ نشینی اختیار کرنے کا حکم:

۳-علماء کا مذہب ہے کہ لوگوں میں فتنہ وفساد واقع ہونے کی صورت میں گوشہ نشینی اختیار کرنا افضل ہے، الا یہ کہ وہ اس فتنہ وفساد کو ختم کرنے پر قادر ہو تو اس پر اس کے خاتمہ کی سعی کرنا حسب حال وحسب استطاعت واجب ہوگا[۱]۔ فتنہ وفساد کے زمانہ کے علاوہ میں گوشہ نشینی بہتر ہے یا لوگوں سے میل وملاپ رکھنا تو اس میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: جاننا چاہئے کہ برے لوگوں کے شر سے محفوظ رہتے ہوئے اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرنا اوران سے اختلاط رکھنا وہ پسندیدہ طریقہ ہے جس کو اللہ کے رسول ﷺ، تمام انبیاء کرام، خلفاء راشدین، ان کے بعد، صحابہ وتابعین اور ان کے بعد علماء مسلمین اور صالح ونیک لوگوں نے اختیار کیا ہے، یہی اکثر تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کا مذہب ہے، اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد، اور اکثر فقہاء کرام رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں[۲]۔

اختلاط واجتماع کو افضل کہنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اجتماعیت کا حکم دیا ہے، اور اس پر ابھارا ہے، اور اختلاف وافتراق سے منع کیا ہے، اور اس پر ڈرایا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوْا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا"[۳] (اور اللہ کی رسّی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نا اتفاقی نہ کرو اور اللہ کا یہ انعام اپنے اوپر یاد رکھو کہ جب تم (باہم) دشمن تھے تو اس نے تمہارے قلوب میں الفت

(۱) عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳ طبع المنیریہ، القرطبی ۱۰/ ۳۶۰، ۱۷/ ۲۶۴۔
(۲) دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین ۳/ ۴۶، ۴۷ طبع الحلبی، عمدۃ القاری ۱/ ۱۶۳۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۰۳۔

ڈال دی سو تم اس کے انعام سے (آپس میں) بھائی بھائی بن گئے)، مسلمانوں کو متحد کر کے اور ان کے دلوں کو جوڑ کر اللہ تعالی نے مسلمانوں پر بڑا احسان فرمایا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ''[1] (اور اس نے ان کے قلوب میں اتفاق پیدا کر دیا اگر آپ دنیا بھر کا مال خرچ کر ڈالتے جب بھی ان کے قلوب میں اتحاد نہ پیدا کر سکتے لیکن اللہ نے اتحاد پیدا کر دیا)۔

نیز فرمان باری ہے: ''وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ''[2] (اور ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جنہوں نے بعد اس کے کہ شواہد پہنچ چکے تھے باہم تفریق کر لی)۔

اور چند احادیث سے بھی اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، ان احادیث میں اللہ کے رسول ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے: "المؤمن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاھم، خیر من المؤمن الذی لا یخالطھم ولا یصبر علی أذاھم"[3] (وہ مومن جو لوگوں سے ملے جلے، ان کی تکلیف دہ امور پر صبر کرے، وہ اس مومن سے بہتر ہے جو لوگوں سے نہ ملے جلے اور نہ ہی ان کی تکلیف دہ چیزوں پر صبر کرے)۔

فقہاء لکھتے ہیں کہ لوگوں سے اختلاط و تعلق میں بہت سے فوائد کا حصول، شعائر اسلام کا اظہار، مسلمانوں کی تعداد کی زیادتی اور ان

(۱) سورۂ انفال / ۶۳۔
(۲) سورۂ آل عمران / ۱۰۵، نیز دیکھئے: العزلۃ للخطابی ؍ یاسین محمد السواس / ص ۵۳ شائع کردہ دار ابن کثیر، إحیاء علوم الدین ۲ / ۲۲۳۔
(۳) حدیث: "المؤمن الذی یخالط الناس......" کی روایت احمد (۵ / ۳۶۵) نے کی ہے، اور ابن مفلح نے الآداب الشرعیہ ۳ / ۴۶۷ میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کے راویوں کے بارے میں کہا ہے کہ تمام رواۃ ثقہ ہیں۔

تک خیر پہنچانا ہے، جو عیادت مریض، تجہیز و تدفین میں شرکت، سلام کا افشاء، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، نیکی و تقوی پر تعاون، محتاجوں کی مدد کرنا اور مسلمانوں کی جماعت و اجتماعات میں حاضری کی شکل میں ہوگا اور ان کے علاوہ ان اعمال کے ذریعہ جن پر ہر شخص کو قدرت ہو[1]۔

ابن حجر اور علامہ عینی نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک گوشہ نشینی افضل ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے بہت سارے شر سے محفوظ رہنا ہوگا، لیکن یہ افضلیت اس شرط کے ساتھ ہے جو عبادت کے ان وظائف کو جانتا ہو جو اس پر لازم ہوتی ہیں اور جن کا وہ مکلّف ہے، کرمانی نقل کرتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں گوشہ نشینی افضل ہے، اس لئے کہ آج کل عام طور سے محفلیں معاصی اور سیئات سے خالی نہیں ہوتی ہیں[2]۔

افضلیت کے قائلین کے دلائل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''وَأَعْتَزِلُكُم وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا، فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا''[3] (اور میں کنارہ کرتا ہوں تم لوگوں سے اور ان سے بھی جنہیں تم لوگ خدا کے سوا پکارتے ہو اور میں تو اپنے پروردگار ہی کو پکاروں گا، یقین ہے کہ میں اپنے پروردگار کو پکار کر محروم نہ رہوں گا پھر جب وہ کنارہ کش ہو گئے ان لوگوں سے اور ان سے بھی جن کی وہ لوگ اللہ کے سوا عبادت کرتے تھے تو ہم نے انہیں اسحاق اور یعقوب کو عطا کیا اور ہم نے ہر ایک کو نبی بنایا)۔ اور حضرت عقبہ بن عامر الجہنی کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جب انہوں نے فرمایا کہ اے

(۱) عمدۃ القاری ۱ / ۱۶۳، فتح الباری ۱۳ / ۴۲، ۴۳ طبع السلفیہ۔
(۲) فتح الباری ۱۳ / ۴۲، ۴۳، عمدۃ القاری ۱ / ۱۶۳۔
(۳) سورۂ مریم / ۴۸۔

اللہ کے رسول ﷺ نجات کا کیا طریقہ ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أمسک علیک لسانک ولیسعک بیتک، وابک علی خطیئتک"[1] (اپنی زبان کو روکو اور تمہارا گھر تمہارے لئے کافی ہے، اور اپنی غلطیوں پر رویا کرو)۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ گوشہ نشینی اور اختلاط کا حکم اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، بعض اشخاص پر دونوں میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا لازم ہوگا، اور بعض کے حق میں راجح ہوگا[2]۔

علامہ ابن حجر نے خطابی سے نقل کیا ہے کہ گوشہ نشینی اور اختلاط کا حکم اپنے متعلقات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ وہ دلائل جو اجتماع پر ابھارنے کے بارے میں منقول ہیں ان کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کا تعلق ائمہ کی اطاعت اور امور دین سے ہو، اور اس کے برعکس میں اس کا برعکس ہوگا۔ جہاں تک جسمانی لحاظ سے اجتماع اور افتراق کا تعلق ہے تو جو شخص اپنے بارے میں یہ سمجھتا ہے کہ وہ تنہا اور الگ تھلگ رہ کر اپنے دین کو محفوظ رکھتے ہوئے زندگی گذارے گا تو اس کے لئے بہتر اور افضل یہ ہے کہ لوگوں سے اختلاط نہ رکھے، لیکن یہ شرط ہے کہ وہ جماعت کی پابندی کرے، سلام کرے اور سلام کا جواب دے، مسلمانوں کے حقوق ادا کرے، مثلاً بیمار کی عیادت کرے اور جنازہ میں حاضر ہو وغیرہ، دراصل یہاں مطلوب مصاحبت واختلاط کی فضولیات کو چھوڑنا ہے، اس لئے کہ اس میں اہم امور سے دل کو غافل اور وقت کو ضائع کرنا ہے، اجتماع کو صبح وشام کے کھانے کی ضرورت کے درجہ میں رکھے گا اور اتنا پر اکتفا کرے گا جو اس کے لئے ضروری ہے۔ لہذا یہ دونوں دل اور جسم کی روح

(۱) حدیث: "أمسک علیک لسانک......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۰۵) نے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۲۵، العزلہ رص ۶۳۔

(۲) فتح الباری ۱۳/ ۴۳ طبع السلفیہ۔

ہوں گی[1]۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اگر تم کو کسی ایسے ساتھی کی رفاقت نصیب ہو جس کی سیرت وکردار سے اللہ کی یاد آتی ہو تو تم اس کی رفاقت کو ضروری سمجھو اور کبھی بھی اس سے جدائی نہ اختیار کرو، اس کو حقیر ومعمولی نہ سمجھو بلکہ اس کو غنیمت جانو، اس لئے کہ اچھی رفاقت مومن کے لئے مال غنیمت اور اس کا گم شدہ مال ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی اور یقین جانو کہ نیک وصالح ساتھی تنہائی سے بہتر ہے، اور گوشہ نشینی وتنہائی برے ساتھی سے بہتر ہے[2]۔

گوشہ نشینی کے آداب:

۴- انسان کے لئے (جب وہ گوشہ نشینی اختیار کرے) تو مناسب ہے کہ لوگوں سے الگ تھلگ رہنے میں یہ تصور رکھے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ رہیں گے، یہ تصور بالکل نہ رکھے کہ وہ لوگوں کے شر سے محفوظ رہے گا، اس لئے کہ پہلی شکل اپنے آپ کو معمولی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور دوسری صورت میں لوگوں پر اپنی بڑائی وتکبر کا اظہار ہے، اور جو شخص اپنے کو معمولی سمجھے وہ متواضع ہے، اور جو شخص کسی پر اپنا کوئی امتیاز تصور کرے تو وہ متکبر ہے[3]۔ گوشہ نشینی اختیار کرنے والے کو چاہئے کہ وہ صرف ذکر الٰہی میں مشغول رہے، اسے اپنے ہر عمل اور ارادے میں اللہ کی رضا مقصود ہو، اور اس کا نفس دنیاوی اسباب ومتاع کی طمع نہ کرے، اگر وہ ان اوصاف سے متصف نہ ہو تو اس کی گوشہ نشینی اس کو فتنہ یا کسی مصیبت میں ڈال دے گی[4]، اس کے

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۳۲، ۳۳۳ طبع السلفیہ۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۳۲۔

(۳) الرسالۃ القشیریہ لأبی القاسم عبد الکریم القشیری ؒ الدکتور رعبد الحلیم محمود، الدکتور رمحمود بن الشریف ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹ شائع کردہ دارالکتب الحدیثہ۔

(۴) الرسالۃ القشیریہ ۱/ ۳۰۰۔

لئے یہ بھی بہتر ہے کہ وہ بری عادات کو ترک کرے کیونکہ حقیقی عزلت و تنہائی تو بری عادات سے الگ و دور رہنا ہے، اس لئے کہ اثر پیدا کرنا اوصاف کی تبدیلی سے ہوگا نہ کہ اوطان کی دوری سے [1]، مزید یہ کہ وہ حلال روزی استعمال کرے [2] معمولی زندگی پر قناعت اختیار کرے، پڑوسیوں کی جانب سے پیش آنے والی تکالیف پر صبر کرے اور اس کی گوشہ نشینی کی بنا پر جو اس کے حق میں تعریفی کلمات کہے جا رہے ہوں اس پر کان نہ دھرے [3]۔

اور مناسب یہ ہے کہ اس کی نیک بیوی ہو اور صالح رفیق ہو، تاکہ دن میں کچھ لمحہ اس کا ساتھ دے کر اپنی تھکاوٹ دور کرے اور اپنے کو راحت پہنچائے، جو اس کے لئے بقیہ اوقات میں عبادت کے لئے معاون ہوں [4]۔

اور موت اور قبر کی تنہائی کو بہت زیادہ یاد کرنے والا ہو [5]۔

گوشہ نشینی اور اختلاط دونوں صورتوں میں میانہ روی کا التزام کرے کیونکہ کسی چیز میں مبالغہ و زیادتی مذموم ہے، اور ہر معاملہ میں درمیانی راہ بہتر ہے، اور دو برائیوں کے درمیان اچھائی اور نیکی افضل ہے۔

خطابی فرماتے ہیں: اس میں بہتر طریقہ یہ ہے کہ تم لوگوں کے واجبی حقوق کی ادائیگی سے گریز نہ کرو اگر چہ وہ تم سے اس کا مطالبہ نہ کریں، اور ان کے کسی ناحق امور میں جو تم پر واجب نہیں ہے دلچسپی نہ لو خواہ وہ تم کو اس کی دعوت ہی کیوں نہ دیں، کیونکہ جو لایعنی میں مشغول ہوتا ہے تو اس سے اس کا مقصود فوت ہو جاتا ہے، اور

(۱) الرسالۃ القشیریہ ۱/۲۹۹۔
(۲) جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۹۳۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۴۳۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۴۳۔
(۵) إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۴۴۔

جو باطل کی راہ پر چلتا ہے وہ حق سے دور ہو جاتا ہے، لہذا خیر کی باتوں میں لوگوں کے ساتھ رہو، اور برائی کے معاملہ میں ان سے الگ تھلگ رہو، اور اس بات کی کوشش کرو کہ تم ان میں موجود رہتے ہوئے غائب کی طرح رہو اور جانتے ہوئے نہ جاننے والے کی طرح رہو [1]۔

گوشہ نشینی کا طریقہ:

۵- گوشہ نشینی اور لوگوں سے الگ تھلگ رہنا کبھی پہاڑوں اور وادیوں میں ہوتا ہے، اور کبھی ساحل اور سرحد پر ہوتا ہے، اور کبھی گھر ہی میں ہوتا ہے، حدیث میں ہے: "**إذا كانت الفتنة فأخف مكانك، وكفّ لسانك**" [2] (جب فتنہ کا اندیشہ ہو تو اپنی جگہ پوشیدہ رکھو، اور زبان بند رکھو)، اس حدیث میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں ہے۔

علماء کی ایک جماعت کے نزدیک عزلت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تم برے لوگوں میں رہو تو تم اپنے دل و عمل کے ذریعہ ان سے اور ان کے شر سے الگ رہو۔ ابن مبارک نے عزلت کی تفسیر یہ کی ہے کہ تم لوگوں کے ساتھ رہو اگر وہ اللہ کا ذکر کریں تو تم بھی ان کے ساتھ شریک رہو، اور وہ اس کے علاوہ کسی شئ کا تذکرہ کریں تو خاموشی اختیار کرو [3]۔

علامہ قرطبی فرماتے ہیں: اس باب میں لوگوں کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں، بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو غاروں کی رہائش اور پہاڑوں میں سکونت اختیار کرنے پر قادر ہوتے ہیں، اور یہ سب سے بہترین اور بلند حالت ہے، اس لئے کہ اللہ نے اپنے نبی کے

(۱) العزلۃ للخطابی رص ۲۳۶، ۲۳۷۔
(۲) حدیث: "إذا كانت الفتنة فأخف مكانك......" اس حدیث کو قرطبی نے اپنی تفسیر (۱۰/ ۳۶۱) میں نقل کیا ہے، انہوں نے کسی مرجع کا حوالہ نہیں دیا اور ہمیں کسی کتاب میں یہ روایت نہیں ملی ہے۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۳۶۱۔

لئے آغاز دعوت ونبوت میں اسی حالت کو منتخب کیا اور کلام پاک میں نوجوانوں کے متعلق خبر کرتے ہوئے اس حالت کی صراحت کی اور فرمایا: "وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَاوُوا إِلَى الْكَهْفِ"[1] (پھر جب تم انہیں بھی چھوڑ چکے اوران معبودان غیراللہ کو بھی، تو (فلاں) غار میں چل کر پناہ لو)، بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لئے گھر ہی میں تنہائی وگوشہ نشینی آسان و بہتر ہے، شرکاء بدر میں سے کچھ لوگوں نے کنارہ کشی اختیار کی اور حضرت عثمان کی شہادت کے بعد اپنے گھروں میں گئے تو پھر وہ قبر میں دفن کرنے کے لئے نکالے گئے، بعض لوگ ان دونوں کے درمیان ہوتے ہیں جن کے پاس اتنی قوت برداشت ہے کہ وہ لوگوں سے تعلق و اختلاط اوران کی تکالیف پر صبر کر لیتے ہیں تو وہ ظاہر میں ان کے ساتھ ہوتے ہیں، لیکن باطن میں ان کے مخالف ہیں[2]۔

گوشہ نشینی کے فوائد:

۶ - کبھی گوشہ نشینی کے کچھ فوائد ہوتے ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف۔عبادت اور فکر و تدبر کے لئے فارغ ہونا اور اللہ سے مناجات وسرگوشی سے انس حاصل کرنا[3]۔

ب-انسان اختلاط کی بنا پر جن معاصی سے عام طور سے دوچار ہوتا ہے اور خلوت میں اس سے محفوظ رہتا ہے ان معاصی سے عزلت کی وجہ سے محفوظ رہنا ہے، یہ معاصی چار ہیں: غیبت، چغل خوری، ریا کاری اور امر بالمعروف، نہی عن المنکر سے سکوت وخاموشی

(۱) سورۂ کہف ر ۱۶۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰ر ۳۶۲۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۲۶، بریقۃ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ لأبی سعید الخادمی ۴ر ۴۶، ۴۷۔

اختیار کرنا اور طبیعت کا گھٹیا اخلاق اور برے اعمال اختیار کرنا جو دنیا کی حرص پیدا کرتے ہیں[1]۔

ج۔ فتنے اور جھگڑے سے نجات، دین اور جان کو فتنہ اور خطروں میں ڈالنے سے محفوظ رکھنا[2]۔

د۔لوگوں کے شر سے حفاظت[3]۔

ھ۔دنیا کی زیب وزینت اور اس کی چمک دمک کی طرف نظر کرنے اور اس کے اچھا سمجھنے کی آفات سے حفاظت، اس وجہ سے کہ اللہ تعالی نے اس کی چمک دمک اور اس کی ظاہری خوبصورتی کی مذمت فرمائی ہے[4]۔

و۔عوام الناس اور چھوٹے لوگوں کے ابتذال اور ان کی گھٹیا باتوں اوران کی تذلیل سے حفاظت وسلامتی[5]۔

گوشہ نشینی کے آفات:

۷ - امام غزالی فرماتے ہیں کہ جان لو کہ دینی ودنیاوی مقاصد میں وہ چیزیں بھی ہیں جو دوسروں کے تعاون سے حاصل ہوتی ہیں، اور یہ چیزیں لوگوں سے اختلاط وتعلق کے بغیر حاصل نہیں ہوں گی، لہذا جو امور اختلاط کے ذریعہ حاصل ہوں گے وہ عزلت اور گوشہ نشینی سے فوت ہوجائیں گے اوراس کا فوت ہونا گوشہ نشینی کے نقصانات میں سے ہے[6]۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۲۸، ۲۳۱، العزلہ ر ۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۳۲۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۲۳، العزلۃ للخطابی ر ص ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۴) العزلہ ر ص ۱۰۳، ۱۰۴، إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۳۵۔

(۵) العزلہ ر ص ۱۱۵۔

(۶) إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۳۶، بریقۃ محمودیہ شرح طریقۃ محمدیہ ۴ر ۴۷، عوارف المعارف للسہروردی ر ص ۲۵۴ اوراس کے بعد کے صفحات۔

عَزم

تعریف:

۱-عزم لغت میں مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عزم علی الشيء (یعنی کسی چیز کے کرنے کا ارادہ کیا)، عزمه عزما اپنے آپ کو کسی کام سے جوڑا، اور عزم عزيمة و عزمة کسی کام میں کوشش کی[1]، اور کسی معاملہ کے التزام پر صبر اور مواظبت کے معنی کے لئے بھی آتا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر کی ہے: "وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا"[2]۔ علامہ آلوسی نے اس کی تفسیر پختہ رائے اور ثبات قدمی سے کی ہے[3]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، علامہ ابن حجر کہتے ہیں کہ عزم کسی چیز کی طرف مائل ہونا اور اس کے کرنے پر پختہ ارادہ کرنا ہے[4]، تھانوی کہتے ہیں کہ عزم ارادہ کی پختگی ہے، یعنی تردد کے بعد مختلف اسباب کی بنا پر جو میلان حاصل ہو اس کو عزم کہا جاتا ہے[5]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۲) سورۂ طٰہٰ/۱۱۵، نیز دیکھئے: القرطبی ۱۱/ ۲۵۱۔
(۳) روح المعانی ۱۶/ ۲۷۰۔
(۴) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۷۔
(۵) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ارادۃ:

۲-ارادہ کا لغوی معنی مشیت ہے، فقہاء کرام اس کا استعمال کسی چیز کی طرف قصد اور رخ کرنے کے لئے کرتے ہیں، یا یہ زندوں کی صفت ہے، اس طور پر کہ اس سے کسی بھی طریقہ پر کوئی فعل صادر ہو[1]۔

لہذا ارادہ عزم سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کام کرنے پر عزم مصمم کی شرط نہیں ہے۔

ب۔ نیت:

۳-نیت لغت میں قصد و ارادہ ہے پھر اس کا اکثر استعمال کسی معاملہ میں دل کے ارادہ کے لئے ہونے لگا[2]، اسی وجہ سے یہ عزم کے معنی سے زیادہ قریب ہے۔

لیکن فقہاء نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس طور پر کہ نیت کہتے ہیں کسی چیز کا ارادہ کرنا، جو اس فعل سے ملا ہوا ہو، لہذا اگر ارادہ کرے اور تاخیر کرے تو یہ عزم ہوگا[3]، تھانوی نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ نیت اور عزم معنی کے لحاظ سے ایک ہیں[4]، اس کی تائید بعض فقہاء کا یہ قول کر رہا ہے کہ نیت یقینی طور پر فعل کے انجام دینے پر دل کے ارادہ کو کہتے ہیں[5]۔ عزم کا مفہوم بھی یہی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں کہ عزم قصد اور نیت واقع ہونے والے ارادہ کا نام ہے، لیکن عزم فعل پر مقدم ہوتا ہے، اور قصد فعل سے متصل ہوا کرتا ہے، اور نیت فعل سے اس طرح ملی ہوتی ہے

(۱) التعریفات۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۷۶۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔
(۵) مراقی الفلاح ص/ ۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۴۔

کہ فعل کے ساتھ منوی کا علم بھی ہوا کرتا ہے[۱]۔

ج۔ ھم:

۴- ''ھم'' کا ایک معنی ارادہ اور قصد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **هممت بالشيء هما** کسی شئی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے، اور ھم عزم کا ابتدائی درجہ ہے، اور وہ عزم پر بھی بولا جاتا ہے[۲]۔ ابن حجر نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے کہ ''ھم''، فعل کے ارادہ کو راجح قرار دینا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی چیز کی طرف مائل ہو، لیکن اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرے، اس سے اوپر درجہ عزم کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مائل ہو اور اس چیز کے کرنے کا پختہ ارادہ رکھے، چنانچہ عزم ھم کا آخری درجہ ہے، اور ھم عزم کا ابتدائی درجہ ہے[۳]، اور عزم نفس کو فعل پر آمادہ کرنا ہے، اس کے برخلاف ھم میں ایسا نہیں ہے، جیسا کہ تھانوی نے ذکر کیا ہے[۴]۔

اجمالی حکم:

۵- فقہاء اور علماء اصول نے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے عزم کے مسائل مختلف مقامات پر بیان کیا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف۔ عزم پر ثواب یا عقاب:

۶- فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دل میں آنے والے برے خیالات پر انسان کا اس وقت تک مواخذہ نہیں ہوگا جب تک ان پر عمل نہ کرے یا زبان سے ادا نہ کرے، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **"إن الله تجاوز لی عن أمتی ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم" وفي رواية أخرى: "ما حدثت به أنفسها"**[۱] (اللہ نے میری امت کے وسائس کو درگذر کر دیا ہے جو ان کے سینوں میں آتے ہیں، جب تک کہ اس پر عمل نہ کر لے یا زبان پر نہ لائے۔ دوسری روایت میں ہے: یعنی جو چیز دل میں پیدا ہو)، ابن حجر فرماتے ہیں کہ مراد اس سے حرج کی نفی کرنا ہے، جو دل کے اندر واقع ہو، یہاں تک کہ جوارح سے ادا کرے، یا اس کے مطابق زبان سے کہہ دے، اور وسوسہ سے مراد کسی چیز کا دل کے اندر بے اطمینانی اور بے استقراری کے ساتھ پیدا ہونا ہے[۲]۔ اسی طرح فقہاء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ جو کوئی کسی برائی کا ارادہ کرے، اور اس کو انجام نہ دے تو اس پر کوئی عقاب نہیں ہوگا[۳]، بلکہ اگر اس پر قدرت کے باوجود اس کو چھوڑ دے تو اس کے لئے ایک اچھائی لکھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، جس کو وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں اور آپ ﷺ نے اللہ رب العزت سے نقل کیا ہے: **"إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن همّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو همّ بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، إلى أضعاف كثيرة، ومن همّ بسيئة فلم يعملها**

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۷۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) فتح الباری ۱۱/۳۲۷، المصباح المنیر۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی۔

---

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لی عن أمتی......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۶۰) اور مسلم (۱/۱۱۶) نے کی ہے، دوسری روایت مسلم کی ہے، اور بخاری (۱۱/۵۴۹) کی بھی روایت اسی طرح ہے۔
(۲) فتح الباری ۵/۱۶۱ طبع السلفیہ۔
(۳) فتح الباری ۱۱/۳۲۳۔

كتبها الله له عنده حسنة كاملة"[۱] (بلاشبہ اللہ تعالی نے حسنات اور سیئات کولکھ دیا ہے، پس جس شخص کے دل میں اچھے خیالات پیدا ہوں اور وہ ان کو نہ کر سکے تو اللہ تعالی اس کے لئے ایک مکمل نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر دل میں جو اچھے خیالات پیدا ہوئے ان کو کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے دس سے سات سو تک بلکہ اس سے بھی زیادہ نیکیاں لکھ دیتا ہے، اور جس کے دل میں برے خیالات پیدا ہوں پھر وہ اسے نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک مکمل نیکی لکھ دیتا ہے)۔ رہا عزم تو یہ ھم سے قوی ہے، چنانچہ اگر نیکی پر عزم ہو تو علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عمل سے پہلے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے، جیسا کہ گذشتہ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے، لیکن اگر برائی پر عزم ہو تو عمل سے پہلے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ معصیت میں شمار ہوگا یا نہیں؟ علامہ ابن حجر نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ عزم علی المعصیت کی دو قسمیں ہیں:

اول: اعتقادیات میں سے ہو، اور محض دلوں کے اعمال سے ہو جیسے وحدانیت یا نبوت یا قیامت کے سلسلہ میں شک کرنا تو یہ کفر ہے، اس پر یقینی سزا دی جائے گی۔

دوم: اس کا تعلق اعمال جوارح سے ہو جیسے زنا، چوری، تو اسی میں اختلاف ہے، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اس پر بالکل کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، لیکن زیادہ تر علماء کا مذہب ہے کہ عزم مصمم کی وجہ سے اس پر مواخذہ ہوگا[۲]۔

(۱) حدیث: "ومن هم بسيئة فلم يعملها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۳۱۷، ۳۲۸، ۱۲/ ۱۹۷ فی شرح حدیث: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما......"، الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۳۵، القلیوبی ۴/ ۳۱۹۔

ب- واجب موسع (جس کا وقت وسیع ہو) کی ادائیگی پر عزم:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وقت وجوب صلاۃ کے لئے سبب ہے، لیکن اس جزء کی تعیین میں اختلاف ہے جس سے وجوب اداء متعلق ہے۔

جمہور فقہاء کا کہنا ہے کہ پورا وقت وقت اداء ہے، لہذا مکلّف کو اختیار ہے کہ اس کے مقررہ وقت میں سے جس وقت چاہے اس کو ادا کرے اور پورے وقت میں ترک نہ کرے، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی اور شافعیہ میں اکثر حضرات کہتے ہیں کہ واجب پورے وقت میں عمل کرنا ہے، یا اس کے بدلے میں عزم کرنا ہے، اور آخر وقت میں عمل کرنا متعین ہے[۱] اور اسی کے مثل وہ ہے جسے حنابلہ نے ذکر کیا ہے، بہوتی کہتے ہیں کہ وقت موسع میں اگر فوراً اس کو ادا نہ کرے تو قضا کا عزم کرنا واجب ہوگا، اسی طرح ہر وہ عبادت جس کی تاخیر کے ساتھ ادا کرنے کی گنجائش ہو اس کا عزم واجب ہوگا، جیسے کہ نماز جبکہ اس کا وسیع وقت داخل ہو جائے[۲]، بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ وجوب کا وقت اس کا اول حصہ ہے اور اگر اسے مؤخر کر دے تو قضاء ہے جبکہ بعض حنفیہ سے مروی ہے کہ پورا وقت وجوب کا وقت نہیں ہے بلکہ اس کا آخری وقت وقت وجوب ہے[۳]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

ج- ممنوع کے ترک کا عزم کرنا:

۸- ماہرین اصول بیان کرتے ہیں کہ امر یا نہی کا عمل میں لانا جن

(۱) مسلم الثبوت مع المستصفی ۱/ ۷۳۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۳۳۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۷۳، ۷۴، البدائع ۱/ ۹۵، التلویح مع التوضیح ۱/ ۲۰۷۔

پر ثواب حاصل ہوتا ہے، یہ بقدر طاقت ہے وہ امر میں عمل کرنا اور نہی میں رکنا ہے، یعنی ممنوع فعل کے انجام دینے سے باز رہنا اور ترک کا عزم کرنا ہے، لہذا اگر یہ کام مکلّف کی قدرت میں نہ ہو یا قدرت کی حالت میں ممنوع عمل کے ترک کا عزم نہ کرے تو اس کے ترک پر ثواب نہیں ملے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

د-توبہ میں دوبارہ اس عمل کے نہ کرنے کا عزم:

۹- فقہاء اور مفسرین نے توبہ کی شرطوں میں بیان کیا ہے کہ توبہ درست نہیں ہوگی جب تک کہ درج ذیل شرائط نہ پائی جائیں، اس کا مکمل عزم کرنا ہے کہ کبھی بھی اس طرح کی معصیت میں دوبارہ مبتلا نہ ہوگا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''توبۃ''، فقرہ ۴۔

(۱) مسلم الثبوت ۱ / ۱۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ / ۹۶، الفواکہ الدوانی ۱ / ۸۸، ۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۴ / ۲۰۱، المغنی ۹ / ۲۰۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱ / ۱۰۰، تفسیر الآلوسی ۲۸ / ۱۵۹۔

عَزِیمَۃ

تعریف:

۱-عزیمۃ کا معنی لغت میں کسی معاملہ میں انتھک کوشش کرنا ہے، یہ ''عزم علی الشئ'' کا مصدر ہے، عزمہ عزما یعنی کسی عمل پر دل کو باندھنا، عزم عزیمۃ و عزمۃ یعنی کسی معاملہ میں بے حد کوشش کرنا، عزیمۃ اللہ: اللہ تعالی کے ان فرائض کو کہتے ہیں جسے اس نے فرض فرمایا ہے، جمع عزائم ہے(۱)۔

عزیمۃ کا اصطلاحی معنی امام غزالیؒ نے یہ بیان فرمایا ہے: عزیمۃ اس چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی کے واجب کرنے کی وجہ سے بندوں پر لازم ہو(۲)۔

علامہ زرکشی کہتے ہیں: عزیمۃ اصطلاح شرع میں اس حکم اصلی کو کہتے ہیں جس کا موجب معارض سے محفوظ ہو، جیسے عبادات میں پانچوں نمازیں، بیع اور ان کے علاوہ عقود ومعاملات کی مشروعیت(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

رخصۃ:

۲- رخصت کا لغوی معنی چھونے کی جگہ کا نرم ونازک ہونا ہے اور کسی

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) المستصفی ۱ / ۹۸ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔

(۳) البحر المحیط ۱ / ۳۲۵ طبع وزارۃ الاوقاف الکویت ۱۹۸۸ء۔

معاملہ میں ممانعت کے بعد اجازت دینا اور کسی عمل میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: رخص الشرع لنا في كذا ترخيصا، یعنی فلاں حکم میں شریعت نے ہمارے لئے آسانی اور سہولت دی ہے[1]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں امام غزالی کہتے ہیں: رخصت اس وسعت کا نام ہے جو مکلّف کو سببِ حرمت کے قائم رہنے کے باوجود کسی عذر یا اس سے عاجز رہنے کی وجہ سے اس کے کرنے کے سلسلہ میں دی جائے[2]۔

عزیمۃ کبھی رخصت کے مقابلہ میں ہوتی ہے یہ اس قول کے مطابق ہے کہ عزیمت اصل سے بدلا ہوا حکم ہے اور کبھی رخصت کے مقابلہ میں نہیں ہوتی ہے، یہ اس قول کے مطابق ہوتی ہے کہ عزیمت وہ حکم ہے جس میں بالکل تبدیلی نہیں ہوتی ہے[3]۔

عزیمت کے اقسام:

۳- علماء اصول نے عزیمت کی چند قسمیں بیان کی ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ عزیمت کی چند قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت اور نفل۔

مالکیہ میں سے قرافی نے عزیمت کو صرف واجب اور مندوب کے ساتھ خاص کیا ہے، موصوف عزیمت کی تعریف میں لکھتے ہیں: عزیمت اس فعل کو طلب کرنا ہے جس میں کوئی مانع شرعی مشہور نہ ہو۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر۔
(۲) المستصفی ۱/۹۸ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔
(۳) دیکھئے: شرح الإسنوی علی منہاج الوصول ۱/۹۶ طبع محمد صبیح، فواتح الرحموت بذیل المستصفی ۱/۱۱۶ طبع الأمیریہ ۱۳۲۲ھ۔

آگے کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مباح عزائم میں سے ہو، اس لئے کہ عزم طلب مؤکد کو کہتے ہیں، بیضاوی (صاحب منہاج) کا مذہب ہے کہ عزیمت میں پانچ احکام ہیں: ایجاب، ندب، تحریم، کراہت اور اباحت۔

امام رازی نے "المحصول" میں بیان کیا ہے کہ بیضاوی نے عزیمت کی قسموں میں جو تحریم کو بیان کیا ہے یہ مستبعد ہے، اس حیثیت سے کہ انہوں نے تقسیم کا مورد فعل جائز کو قرار دیا ہے۔

بعض علماء نے عزیمت کو صرف واجب کے ساتھ خاص کیا ہے، امام غزالی نے "المستصفی" میں، علامہ آمدی نے "الاحکام" میں اور ابن حاجب نے "المنتہی" میں صراحت کی ہے کہ عزیمت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو اللہ تعالی کے واجب کرنے کی وجہ سے بندوں پر لازم ہو۔

اسنوی کا خیال ہے کہ گویا ان حضرات نے ایجاب اللہ (یعنی اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے) کہہ کر نذر سے احتراز کیا ہے[1]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

عزیمت یا رخصت کو اختیار کرنا:

۴- کبھی شریعت مکلّف بندوں سے عزیمت اختیار کرنے یا رخصت اختیار کرنے میں حرج کو دور کرتی ہے، یعنی بندوں کو بعض حالات میں اختیار ہوتا ہے کہ عزیمت اختیار کریں یا رخصت کے پہلو کو اختیار کریں، اس لئے کہ جو ان دونوں کے درمیان ہے وہ اس اختیاری واجب کے اجزاء کے مابین کے درجہ میں ہے جس میں اس کی کسی

(۱) کشف الأسرار ۲/۳۰۰، فواتح الرحموت ۱/۱۱۹، المستصفی ۱/۹۸، شرح الأسنوی علی منہاج الوصول ۱/۲۷۔

نوع کو انجام دینا کافی ہے، لیکن اس کے باوجود ان دونوں کے درمیان ترجیح کے لئے وسیع میدان اور کثیر مباحث ہیں اس میں مجتہدین کی آراء الگ الگ ہیں یعنی اس حالت میں عزیمت کے اختیار کرنے کو یا رخصت کے اختیار کرنے کو راجح قرار دینے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق نے اپنی رائے کے اچھے اسباب وعلل بیان کئے ہیں [۱]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۳۳، ۳۴۴۔

عسب الفحل

تعریف:

۱ – عسب کا معنی لغت میں سانڈ کا جفتی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عسب الفحل الناقة يعسبها** اونٹ نے اونٹی سے جفتی کیا۔

''قاموس'' میں ہے کہ عسب سانڈ کا جفتی کرنا یا اس کی منی یا اس کی نسل اور بچہ اور جفتی کے لئے کرایہ پر دینا ہے [۱]۔

لغوی اعتبار سے ''فحل'' ہر مذکر جانور ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں شربینی کہتے ہیں: ''عسب الفحل'' کہتے ہیں نر جانور کا مادہ سے جفتی کرنا، رافعی کہتے ہیں: یہی معنی مشہور ہے، ماوردی اور رویانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، عسب الفحل سانڈ کی منی ہے اور ایک قول ہے کہ اس کی جفتی کی اجرت ہے، صاحب الکافی نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ مضامین:

۲ – اہل لغت کا مضامین کے معنی کے بارے میں اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ مضامین وہ ہے جو سانڈ کی ریڑھ کی ہڈی میں ہو۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، نیز دیکھئے: الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، ۵۶۳۔

اور بعض کی رائے ہے کہ مضامین وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو[۱]۔

اسی طرح مضامین کے معنی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا مذہب ہے کہ مضامین اس چیز کو کہتے ہیں جو نر جانوروں کی ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہو، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۲]۔

مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ "مضامین" وہ چیز ہے جو مادہ جانور کے پیٹ میں ہو[۳]۔

ب- ملاقیح:

۳- ملاقیح کے بارے میں اہل لغت کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ملاقیح وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو۔

اور بعض کی رائے ہے کہ ملاقیح وہ ہے جو نر جانوروں کی ریڑھ کی ہڈی میں ہو۔

اصطلاح فقہ میں اس کے مفہوم کے بارے میں جمہور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ ملاقیح وہ ہے جو مادہ جانوروں کے پیٹ میں ہو۔

اور مالکیہ سوائے ابن حبیب مالکی کے یہ کہتے ہیں کہ ملاقیح وہ ہے جو نر جانوروں کی پیٹھ میں ہو، حنابلہ کا ایک قول یہی ہے۔

مذکورہ تفصیلات کی بنیاد پر "عسب الفحل" اپنے بعض معنی میں مضامین کے موافق ہے اور بعض استعمال میں ملاقیح کے موافق ہے[۴]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) طلبۃ الطلبۃ ر ۲۲۹ طبع دار القلم ۱۹۸۶ء، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰۔

(۳) الخرشی علی مختصر علی خلیل ۵ر ۷۱۔

(۴) دیکھئے: طلبۃ الطلبہ رص ۲۲۹، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰، الخرشی علی خلیل ۵ر ۷۱، الإنصاف ۴ر ۳۰۰، ۳۰۱۔

اجمالی حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عسب الفحل کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)، نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام، وعن ثمن الكلب، وعن عسب الفحل**"[۲] (نبی کریم ﷺ نے پچھنا لگانے کی کمائی، کتے کی قیمت اور عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)۔

علامہ کاسانی نے ممانعت کی علت یہ بیان کی ہے کہ عسب الفحل جو کہ نر جانوروں کا جفتی کرنا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو عقد کے وقت معدوم ہوتی ہے[۳]۔

۵- جہاں تک عسب الفحل کے اجارہ کی بات ہے تو اس بارے میں جمہور فقہاء (حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا اصل مذہب) یہ ہے کہ جفتی کے لئے نر جانور کو کرایہ پر دینا سابقہ احادیث کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ روایت یہ ہے: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن عسب الفحل**"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے)، اور اس روایت میں جو نہی اور ممانعت ہے اس کو نفس عسب یعنی صرف جفتی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ

(۱) حدیث ابن عمر: "**نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ر ۴۶۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہ: "**نهى رسول الله ﷺ عن كسب الحجام......**" کی روایت نسائی (۷ر ۳۱۱) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ر ۱۳۹، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۵۷، الخرشی علی خلیل ۵ر ۷۱، مغنی المحتاج ۲ر ۳۰، کشاف القناع ۳ر ۱۶۶۔

(۴) حدیث: "**نهى عن عسب الفحل......**" کی تخریج فقرہ ر ۴ کے تحت گذر چکی ہے۔

بطور عاریت جائز ہے، لہذا اس کو بیع اور اجارہ پر محمول کیا جائے گا، الا یہ کہ اسے حذف کر دیا گیا ہے اور اس میں اس کو پوشیدہ کر دیا گیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" [۱] (آپ اس بستی والوں سے دریافت کر لیجئے)۔

مالکیہ کا قول اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہی ہے کہ جفتی کے لئے نر جانور کا اجارہ جائز ہے، البتہ مالکیہ نے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اجرت پر لینا متعین زمانہ مثلاً ایک دن یا دو دن کے لئے ہو یا متعین مرتبہ جیسے دو مرتبہ یا تین مرتبہ کے لئے ہو، مالکیہ کے نزدیک مادہ جانور کے حاملہ ہونے تک جفتی کرانے کے لئے نر جانور کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی آدمی کو جفتی کرانے کے لئے نر جانور کی ضرورت ہو اور ایسا آدمی نہ ملے جو مفت جفتی کرا دے تو اس صورت میں اس کے لئے جائز ہے کہ کرایہ خرچ کرے، اس لئے کہ یہ ایک مباح منفعت حاصل کرنے کے لئے خرچ کرنا ہے جس کی ضرورت ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اجارۃ" فقرہ/۱۰۱۔

عسر

دیکھئے: "تیسیر" اور "رخصۃ"۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۸۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۹، الدسوقی ۳/ ۵۷، ۵۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰، کشاف القناع ۳/ ۵۶۳۔

عَسَل

تعریف:

۱- "عسل" کا معنی لغت میں شہد کی مکھی کا لعاب ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے لطف و کرم سے اسے لوگوں کے لئے ذریعۂ شفا بنا دیا ہے، عرب عسل کو مذکر و مؤنث دونوں استعمال کرتے ہیں [۱]۔

جماع کے لئے بطور کنایہ "عسیلۃ" کا لفظ استعمال ہوتا ہے [۲]۔ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: " **حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک** " [۳] (یعنی اس وقت تک تم زوج اول سے رجوع نہیں کر سکتی جب تک تم ان کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لیں)۔ اس لئے کہ عرب ہر اس چیز کو جس کو وہ حلال سمجھتے ہیں عسیل کہتے ہیں [۴]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سکر:

۲- سکر (سین کے ضمہ اور کاف کی تشدید کے ساتھ) ایک میٹھا مادہ

(۱) لسان العرب۔

(۲) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۳) حدیث: "حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۶۱) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) المصباح المنیر۔

ہے، جوعموماً گنے یا جنگلی پودے سے نکالا جاتا ہے(۱)۔

ابن زہیر کہتے ہیں: شہد، اثر کرنے میں شکر سے زیادہ لطیف ہوتا ہے(۲)۔

شہد سے متعلق احکام:

الف۔ شہد کے ذریعہ علاج کرنا:

۳- شہد سے علاج کرنا جائز ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ"(۳) (اس کے پیٹ کے اندر سے ایک مشروب نکلتا ہے کہ اس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں، اس میں لوگوں کے لئے شفا ہے)، جمہور علماء کی رائے ہے کہ شہد میں لوگوں کے لئے شفا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، ضحاک، فراء اور ابن کیسان سے منقول ہے کہ "فیہ" میں جو ضمیر ہے وہ قرآن کے لئے یعنی قرآن میں شفا ہے(۴)۔

صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے: "أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: إن أخي يشتكي بطنه - وفي رواية: استطلق بطنه - فقال: "اسقه عسلا"، فذهب ثم رجع، فقال: سقيته فلم يغن عنه شيئا، وفي لفظ: فلم يزده إلا استطلاقا مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول له: "اسقه عسلا" فقال له في الثالثة أو الرابعة: "صدق الله، وكذب بطن أخيك"(۵) (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میرے بھائی کے پیٹ میں تکلیف ہے ایک روایت میں ہے کہ اس کا پیٹ چل گیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو شہد پلاؤ وہ شخص چلا گیا پھر لوٹا اور عرض کیا کہ میں نے اسے شہد پلایا لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا، ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اس سے پیٹ چلنے کی تکلیف مزید بڑھ گئی، دو یا تین مرتبہ وہ شخص لوٹ کر آیا اور آپ ﷺ نے ہر بار فرمایا: اس کو شہد پلاؤ، چنانچہ آپ ﷺ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ فرمایا کہ اللہ تعالی کا فرمان سچ ہے لیکن تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے)۔

ب۔ شہد کی زکاۃ:

۴- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شہد میں عشر واجب ہے(۱)۔ اثرم کہتے ہیں کہ حضرت ابوعبد اللہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا آپ کی رائے ہے کہ شہد میں زکاۃ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں! میرا خیال ہے کہ شہد میں زکاۃ یعنی عشر ہے، حضرت عمرؓ نے لوگوں سے شہد میں زکاۃ وصول کیا ہے، میں نے پھر کہا کہ کیا ایسا تو نہیں ہے کہ لوگوں نے خود ہی رضا کارانہ طور پر دیا ہو؟ انہوں نے جواب دیا نہیں، بلکہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے وصول کیا ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، مکحول، زہری، سلیمان بن موسی، اوزاعی اور اسحاق سے یہی منقول ہے(۲)۔ امام ترمذی نے اکثر اہل علم سے اس کو نقل کیا ہے(۳)۔ ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت ابوہریرہؓ بیان فرماتے ہیں: "كتب رسول الله

---

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۸۲، ۸۳۔
(۳) سورۂ نحل/ ۶۹۔
(۴) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۳۶، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد الأرناؤوط ۴/ ۳۶۔
(۵) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۳۳، زاد المعاد ۴/ ۳۳۔ اور حدیث ابی سعید الخدریؓ: "أن رجلا اتى النبي ﷺ فقال: إن أخي يشتكي بطنه......" کی

= روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳۹) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۶، ۱۷۳۷) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔
(۱) فتح القدیر ۲/ ۵، ۶ طبع بولاق، المبسوط ۳/ ۱۵، المغنی ۲/ ۷۱۳۔
(۲) المغنی ۲/ ۷۱۳۔
(۳) نیل الأوطار ۴/ ۱۴۶۔

ﷺ إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر"[1] (حضور ﷺ نے اہل یمن کولکھا کہ شہد میں عشر لیا جائے)، دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ہے:"أن النبي ﷺ أخذ من العسل العشر"[2] (نبی کریم ﷺ نے شہد میں عشر لیا ہے)،اسی طرح حضرت سعد بن ابی ذیاب کی روایت ہے ، وہ کہتے ہیں : "قدمت على رسول الله ﷺ، فأسلمت، ثم قلت يا رسول الله، اجعل لقومي ما أسلموا عليه من أموالهم، ففعل رسول الله ﷺ واستعملني عليهم، ثم استعملني أبوبكر رضي الله عنه، قال: وكان سعد من أهل السّراة، قال: فكلّمت قومي في العسل، فقلت لهم: زكوه، فإنه لا خير في ثمرةلا تزكى، فقالوا: كم؟ قال فقلت العشر، فأخذت منهم العشر، فأتيت عمر بن الخطاب، فأخبرته بما كان، فقبضه عمر فباعه، ثم جعل ثمنه في صدقات المسلمين"[3] (میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اسلام قبول کیا پھر میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ مجھے میری قوم جنہوں نے اسلام لایا ہے ان کے اموال کا ذمہ دار بنادیجئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا، اور مجھ کو ان کا عامل بنادیا پھر آپ ﷺ کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے عامل بنایا، راوی کہتے ہیں کہ سعد مال دار لوگوں میں تھے، سعد کہتے ہیں کہ میں نے اپنی قوم سے شہد کی زکاۃ کے بارے میں بات کی اور میں نے کہا کہ اس کی زکاۃ نکالو، اس لئے کہ اس مال میں خیر نہیں جس کی زکاۃ نہ نکالی جائے ،لوگوں نے دریافت کیا کہ کتنا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: دسواں حصہ پھر میں نے ان سے دسواں حصہ لیا اور میں خود حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور جو کچھ پیش آیا تھا میں نے ان کو بتایا چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس کو لے لیا اور اس کو فروخت کردیا اور اس کی قیمت کو مسلمانوں کے صدقات میں شامل کردیا)۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان سے شہد قبول کیا اور جس وقت وہ شہد لائے ان پر نکیر نہیں کیا حالانکہ وہ اسے زکاۃ ہی کی حیثیت سے لے کر آئے تھے جسے انہوں نے اپنی قوم سے وصول کیا تھا، اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شریعت میں ایک متعین حق ہے، اسی طرح ابن ماجہ، امام احمد، ابوداؤد، طیالسی اور ابویعلی الموصلی نے جو ابوسیارہ المتعی کی حدیث روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا:"يا رسول الله:إن لي نحلا،قال:أدّ العشر"قلت: يا رسول الله احمها لي، فحماها لي"[1] (یارسول اللہ ﷺ میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: عشر ادا کرو، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اسے میری حفاظت میں دے دیجئے آپ ﷺ نے اس کو میری حفاظت میں دے دیا)۔امام ابوداؤد نے حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں:"جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له، وكان سأله:أن يحمى له واديا يقال

---

(۱) حدیث: "كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر" کی روایت بیہقی (۱۲۶/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند ضعیف ہے لیکن ابن حجر نے التلخیص (۱۶۷/۲، ۱۶۸) میں اس کے شواہد کو بیان کیا ہے جن سے تقویت ہوتی ہے۔

(۲) حدیث:"أن النبي ﷺ أخذ من العسل العشر" کی روایت ابن ماجہ (۵۸۴/۱) نے حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، لیکن ابن حجر نے التلخیص (۱۶۷/۲، ۱۶۸) میں اس کے شواہد کو بیان کیا ہے جن سے تقویت ہوتی ہے۔

(۳) حدیث سعد بن أبی ذیاب الدوسی:"قدمت على رسول الله ﷺ فأسلمت......" کی روایت شافعی (۲۳۰/۱، ۲۳۱) نے کی ہے، اور عینی نے عمدۃ القاری (۱۷/۹) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث أبی سیارۃ المتعی:"يا رسول الله إن لي نحلا......" کی روایت ابن ماجہ (۵۸۴/۱) نے کی ہے، عینی نے عمدۃ القاری (۱۷/۹) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

له سلبة۔ فحمى له رسول الله ﷺ ذلک الوادی، فلما ولی عمر بن الخطاب رضی الله عنه، کتب سفیان بن وهب إلی عمر بن الخطاب رضی الله عنه یسأله عن ذلک، فکتب عمر رضی الله عنه إن أدی إلیک ما کان یؤدی إلی رسول الله ﷺ من عشور نحله، فاحم له سلبة، وإلا فإنما هو ذباب غیث یأکله من یشاء[۱] (ہلال جوقبیلہ متعان کا ایک فرد ہیں حضور ﷺ کی خدمت میں شہد کا عشر لے کر آئے اور وہ یہ سوال کر رہے تھے کہ انہیں سلبہ نامی وادی عنایت کی جائے، چنانچہ حضور ﷺ نے وہ وادی ان کو نگرانی کے لئے دی دی، چنانچہ جب حضرت عمر بن الخطابؓ خلیفہ ہوئے تو سفیان بن وہب نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو ایک خط لکھا جس میں اس وادی کے بارے میں دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ اگر تمہیں اس کے شہد کا عشر دیا جا رہا ہے جو رسول اللہ ﷺ کو دیا جاتا تھا تو تم اسے وہ سلبہ دے دو، ورنہ وہ بارش کی مکھیوں کی طرح ہے جو چاہے اس کو کھائے)۔

حنفیہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مکھیاں عشری زمین میں ہوں اور اگر خراجی زمین میں ہو تو اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا نہ عشر اور نہ خراج[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ شہد میں زکاۃ نہیں ہے، یہی قول ابن لیلیٰ، حسن بن صالح، ابن المنذر اور ثوری کا ہے، ابن عبد البر نے اس قول کو جمہور سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ شہد سیال مادہ ہے جو جانور سے نکلتا ہے لہذا دودھ کے مشابہ ہوگا، ابن المنذر کہتے ہیں کہ شہد میں زکاۃ واجب ہونے کے سلسلہ میں کوئی روایت ثابت نہیں ہے اور نہ ہی اجماع ہے، لہذا اس میں زکاۃ نہیں ہوگی[۱]۔

(۱) حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده: "جاء هلال أحد بنی متعان إلی رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۵۴، ۲۵۵) نے کی ہے، ابن عبد البر نے الاستذکار میں اس کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ إعلاء السنن (۹/ ۶۶) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۲/ ۵، ۶، المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۵۔

ج- شہد کا نصاب:

۵- حنابلہ اور زہری کی رائے یہ ہے کہ شہد کا نصاب دس افراق ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے ان سے سوال کیا اور لوگوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یمن کی ایک وادی جاگیر میں دی تھی جس میں شہد کی مکھیوں کے چھتے تھے، ہم لوگ لوگوں کو اس میں چوری کرتے دیکھ رہے ہیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: إن أدیتم صدقتها عن کل عشرة أفراق فرقا حمینا ها لکم"[۲] (اگر تم اس کے دس افراق میں ایک فرق زکاۃ ادا کروگے تو ہم تمہارے لئے اس وادی کی حفاظت کریں گے)، یہ نصاب حضرت عمر بن الخطابؓ کا مقرر کردہ ہے، لہذا اسی مقدار کو نصاب کے لئے متعین سمجھا جائے گا[۳]۔ ابن قدامہ نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ فرق عراقی رطل سے ۱۶ رطل ہے، لہذا شہد کا نصاب ایک سو ساٹھ رطل ہوگا[۴]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ شہد کم ہو یا زیادہ اس میں عشر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ عشر میں نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں[۵]۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۹، أسنی المطالب ۱/ ۳۶۸۔

(۲) اثر عمر: "إن أدیتم صدقتها عن کل عشرة أفراق......" کو ابن قدامہ نے مغنی (۲/ ۱۴) میں بیان کیا ہے، اس کی نسبت جوزجانی کی طرف کی ہے اور اس سے موقوف حصہ کو عبد الرزاق نے المصنف ۴/ ۶۳ میں ذکر کیا ہے۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۴۔

(۴) المغنی ۲/ ۱۴، ۱۵۔

(۵) المبسوط ۳/ ۱۵، عمدۃ القاری ۹/ ۷۱۔

امام ابو یوسف کا قول ہے: پانچ وسق سے کم شہد میں عشر نہیں ہوگا، امام سرخسی کہتے ہیں: امام ابو یوسف کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ شہد کی قیمت وسق کے تحت آنے والی چیزوں میں سے ادنی قسم کی چیز کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہوجائے، خلاصہ یہ کہ جو چیزیں وسق کے تحت نہ ہوں، مثلاً روئی، زعفران، شکر اور شہد ان میں امام ابو یوسف کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جائے گا[۱]، اس لئے کہ نصاب رائے سے مقرر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ جس چیز میں نص موجود ہو تو اس میں منصوص کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس میں نص نہ ہو اس میں قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا زکاۃ کے حکم میں سائمہ جانوروں کے ساتھ سامان تجارت ہوتا ہے[۲]۔

(۱) المبسوط ۳/۱۵۔
(۲) المبسوط ۳/۱۶۔

عسیلۃ

تعریف:

۱-**عسیلۃ** کا معنی لغت میں نطفہ یا مرد کی منی یا جماع کی لذت ہے، اس کے لذیذ ہونے کی وجہ سے شہد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

ابوعبیدہ کہتے ہیں کہ عرب ہر اس چیز کو جس میں لذت محسوس ہوتی ہو عسل کہتے ہیں[۱]۔

عسیلہ اصطلاح میں جماع کے لئے بطور کنایہ بولا جاتا ہے۔

علامہ ابن حجر نے جمہور علماء سے نقل کیا ہے کہ **ذوق العسیلة** مجامعت سے کنایہ ہے اور یہ مرد کی سپاری کا عورت کی شرمگاہ میں داخل ہونا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ ثلاثہ اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی جو اس کو تین طلاق دے دے، تا آنکہ اس عورت کا نکاح دوسرے مرد سے نہ ہوجائے اور تعلق ازدواج کے بعد تفریق نہ ہوجائے کیونکہ اللہ تعالی کا قول ہے: "**فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**"[۳] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو

(۱) القاموس، المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) طلبۃ الطلبہ/۱۱۵، المغرب/۳۱۵، العنایہ علی الهدایہ بہامش فتح القدیر ۳/۱۷۶، فتح الباری ۹/۴۶۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

فقہاء نے دوسرے نکاح کے معتبر ہونے کے لئے شرم گاہ میں وطی کی شرط لگائی ہے، کیونکہ حضرت عروہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں :"أن رفاعة القرظی" تزوج امرأة ثم طلقها، فتزوجت آخر، فأتت النبی ﷺ فذكرت له أنه لا يأتيها، وأنه ليس معه إلا مثل هدبة، فقال:"لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك "[1] (رفاعہ القرظی نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دے دی اس کے بعد اس عورت نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا پھر وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپ ﷺ سے دوسرے شوہر کے بارے میں کہا کہ وہ اس سے جماع نہیں کرتے ہیں اور ان کا (آلہ تناسل) کپڑے کے جھالر کی طرح ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم پہلے شوہر کے پاس جانا چاہتی ہو؟ انہوں نے کہا ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں تا آں کہ تم اس کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا مزہ نہ چکھ لے)۔

حضرت سعید بن المسیب کے نزدیک وطی کی شرط نہیں ہے، وہ کہتے تھے کہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ مطلقہ ثلاثہ پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرا شوہر اس سے مجامعت نہ کرلے اور میں کہتا ہوں کہ اگر دوسرا شوہر اس سے نکاح صحیح کرے اور پہلے شوہر کے لئے حلال کرنا مقصود نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس عورت سے پہلا شوہر نکاح کرلے۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ "المنیہ" میں ہے کہ سعید بن المسیب نے جمہور کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے، لہذا جو اس پر عمل کرے گا اس کا چہرہ کالا کردیا جائے گا اور اس کو آبادی سے بھگا دیا جائے گا اور جو اس کا فتوی دے اس پر تعزیر کی جائے گی اور "الخلاصہ" میں مذکور ہے کہ جو اس کا فتوی دے اس پر اللہ، ملائکہ اور تمام انسانوں کی لعنت ہوگی اور یہ اجماع کے خلاف ہے، قاضی کا فیصلہ بھی اس سلسلہ میں نافذ نہیں ہوگا۔

۳- فقہاء کے نزدیک وطی کی ادنیٰ مقدار جس سے عورت تین طلاق دینے والے شخص کے لئے حلال ہوجائے یہ ہے کہ آلہ تناسل کے انتشار کے ساتھ حشفہ عورت کی شرم گاہ میں چھپ جائے، وطی کے معتبر ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وطی شرم گاہ ہی میں ہو، اس لئے کہ بیوی میں شرعا جو وطی معتبر ہے وہ شرم گاہ کے علاوہ میں نہیں ہوتی ہے اور اس لئے بھی کہ حلت کا تعلق ذوق عسیلہ سے متعلق ہے اور وہ اس کے بغیر نہیں حاصل ہوسکتا ہے، انتشار کا بھی اعتبار اسی لئے کیا جائے گا کہ اس کے بغیر عسیلہ حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ رفاعہ کی بیوی نے جو بات حضور ﷺ کے سامنے کہی تھی اس میں یہ ذکر کیا تھا: "إنه ليس معه إلا مثل هدبة" (یعنی اس کے پاس سوائے کپڑے کے جھالر کے کچھ نہیں)، ابن حجر کہتے ہیں: اس عورت کی مراد یہ تھی کہ اس کا آلہ تناسل ڈھیلا ہونے اور انتشار نہ ہونے میں جھالر کے مشابہ ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: انتشار کی ایسی شکل ہو جس سے ایلاج (داخل کرنا) حاصل ہوتا کہ محل میں چیتھڑا داخل کرنے کے درجہ میں نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: مکمل انتشار شرط نہیں ہے۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں: معتبر انتشار بالفعل ہے نہ کہ انتشار بالقوۃ، یہاں تک کہ اگر ایک صحیح سالم آدمی اپنے آلہ تناسل کو انگلی کے ذریعہ بغیر انتشار کے داخل کردے تو یہ باعث حلت نہیں بنے گا۔

---

(۱) حدیث عائشہ أن رفاعة القرظی تزوج امرأة کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۶۴) نے کی ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر انتشار ناقص اور کمزور ہو اور وہ اپنی انگلی یا عورت کی انگلی سے مدد لے تاکہ ذوق عسیلہ حاصل ہوجائے تو حلت کے لئے کافی ہوگا۔

حسن بصری نے انزال کی بھی شرط لگائی ہے اور یہ اپنی اس رائے میں منفرد ہیں، ابن بطال کہتے ہیں: حسن نے اس میں شذوذ اختیار کیا ہے اور تمام فقہاء نے ان کی مخالفت کی ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اتنا عمل کافی ہے جو موجب حد ہو اور وہ شخص محصن ہوجائے، اور مہر کامل واجب ہوجائے، اور حج اور روزہ فاسد ہوجائے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تحلیل''، فقرہ/۹۔

عَشاء

دیکھئے: ''صلاۃ العشاء''۔

(۱) فتح القدیر ۳/۱۷۶ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲۵۸/۳، جواہر الإکلیل ۲۹۱/۱، مغنی المحتاج ۱۸۲/۳، کشاف القناع ۳۵۰/۵، فتح الباری ۴۶۷/۹ طبع السّلفیہ۔

عُشر

تعریف:

۱-عشر لغت میں دس اجزاء میں سے ایک جزء ہے، عشر کی جمع ''عشور'' اور ''اعشار'' ہے [۱]۔ اصطلاح میں عشر دو معنوں پر بولا جاتا ہے۔

اول: تجارت اور خرید وفروخت کے عشر

دوم: صدقات کا عشر یا زمین سے پیداوار کی زکوۃ [۲]۔

یہاں صرف تجارت کے عشر سے بحث کی جائے گی۔

اور زمین کی پیداوار کے عشر کا محل ''زکاۃ'' کی اصطلاح ہے۔

تجارت کا عشر وہ ہے جو ذمیوں کے ان اموال تجارت میں واجب کیا جاتا ہے جن کو ذمی دارالاسلام کے ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کریں [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-زکاۃ:

۲-زکاۃ کا معنی لغت میں نما، بڑھوتری اور اضافہ ہے۔

اصطلاح میں زکاۃ اس حق کی ادائیگی کو کہا جاتا ہے جو مخصوص اموال میں مخصوص طریقہ پر واجب ہوا کرتا ہے، اور اس کے وجوب

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، مادہ: ''عشر''۔

(۲) معالم السنن للخطابی ۳۹/۳، حاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۱۷۱/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۰۸/۲، ۳۰۹۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۵۱۸/۸۔

میں سال بھر گذرنا اور نصاب کا اعتبار کیا جاتا ہے[1]۔ نکالے گئے مال پر بھی بولا جاتا ہے۔

زکاۃ مسلمان کے مال میں واجب ہوتی ہے، خواہ تجارت کے لئے ہو یا غیر تجارت کے لئے اور عشر صرف اموال تجارت میں واجب ہوتا ہے اور ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

ب- جزیہ:

۳- جو مال کافر پر اس کے امن وامان اور اسلام کے حکم کے تحت اس کو برقرار رکھنے اور اس کی حفاظت کی غرض سے واجب ہو وہ جزیہ ہے[2]۔ عشر اور جزیہ کے درمیان ربط وتعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ذمی اور امن لے کر آئے ہوئے حربی پر واجب ہوتا ہے، اور اسے مصارف فئ میں صرف کیا جاتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جزیہ افراد پر لاگو کیا جاتا ہے، اور عشر ان اموال تجارت پر واجب ہوتا ہے۔ جن کو لے کر تاجر، عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گذرتا ہے۔

ج- خراج:

۴- خراج زمین کی طرف سے ادا کئے جانے والے حقوق ہیں جو زمین پر مقرر کئے جاتے ہیں[3]۔ عشر اور خراج کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک غیر مسلم پر واجب ہوتا ہے، اور مصارف فئ میں اسے صرف کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے خراج کو جزیہ عشریہ کہا ہے[4]۔

(۱) المصباح المنیر، العنایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۴۸۱، الدسوقی ۱/ ۴۳۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، منح الجلیل لعلیش ۱/ ۵۶۷۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۶، الأحکام السلطانیہ للفراء رص ۱۶۲۔

(۱) القوانین لابن جزی رص ۱۷۶۔

دونوں میں میں فرق یہ ہے کہ خراج زمین پر مقرر کیا جاتا ہے جبکہ عشر اموال تجارت پر واجب کیا جاتا ہے۔

د- خمس:

۵- خمس: اس پانچویں حصہ کا نام ہے جو غنیمت اور رکاز وغیرہ سے لیا جاتا ہے[1]، خمس ہر اس مال میں واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کو دیا جاتا ہے، منقولہ ہو یا غیر منقولہ اور عشر صرف اموال تجارت میں واجب ہوتا ہے، جن کو ذمی یا مستامن تاجر ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جاتا ہے۔

ھ- فئ:

۶- فئ کا معنی لغت میں رجوع کرنا ہے[2]۔

اصطلاح میں غیر مسلموں کے اس مال کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے جنگ کئے بغیر مسلمانوں پر لوٹائے، خواہ ان کو جلا وطن کر کے یا جزیہ وغیرہ پر مصالحت کر کے ہو[3]۔

فئ اور عشر کے درمیان عموم وخصوص کا تعلق ہے، اور فئ عشر سے عام ہے۔

عشر لینے کا حکم:

۷- عشر غیر مسلموں کے مال تجارت سے لیا جائے گا، جبکہ وہ

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی مادہ: ''خمس''، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۰۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''فاء''۔

(۳) التعریفات للجرجانی/ ۱۴۸۔

دارالاسلام میں مال لے کر داخل ہورہے ہوں، یہ فی الجملہ ہے اس حکم کی تفصیل آگے آرہی ہے [۱]۔

عشر کی مشروعیت کے دلائل:

۸- غیر مسلم پر عشر کی مشروعیت پر فقہاء سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں، سنت سے استدلال حضور ﷺ کے اس قول سے کرتے ہیں: "إنما العشور علی الیهود والنصاری، ولیس علی المسلمین عشور" [۲] (عشر یہود و نصاری پر واجب ہے، مسلمانوں پر عشر نہیں ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے زکاۃ کے علاوہ اور کوئی مال نہیں لیا جائے گا، اور یہود و نصاری سے تجارت کا عشر لیا جائے گا، جیسا کہ ان سے جزیہ لیا جائے گا۔

اجماع سے دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے عشر وصول کرنے والے کو عشر لینے کے لئے بھیجا اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا، اس میں کسی نے بھی مخالفت نہیں کی، پس یہ اجماع سکوتی ہوگا [۳]۔

قیاس اور عقلی دلیل یہ ہے کہ وہ تاجر جو اپنے اموال تجارت کو ایک شہر سے دوسرے شہر آتے جاتے رہتے ہیں ان کو امن اور چوروں اور ڈاکوؤں سے حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے اور اسلامی حکومت راستوں اور مال گذرنے کی جگہوں کی حفاظت کی ذمہ داری نبھاتی ہے، لہٰذا تاجروں سے جو عشر لیا جاتا ہے وہ دراصل اسی حفاظت اور اسلامی سلطنت کے عمومی منافع سے مستفید ہونے کا معاوضہ ہے [۱]۔

عشر کی مشروعیت کی حکمت:

۹- عشر غیر مسلموں کو اسلام کی طرف رہنمائی کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے کہ غیر مسلموں سے عشر لینے کے بعد جب ان کو بغرض تجارت دارالاسلام آنے کی اجازت دی جائے گی تو اس آمد ورفت کی وجہ سے وہ محاسن اسلام سے واقف ہوں گے اور یہ چیز ان کو اسلام میں داخل ہونے پر آمادہ کرے گی [۲]۔

عشر ایک مالی آمدنی ہے جس سے اسلامی حکومت مصالح عامہ پر خرچ کرنے میں مدد حاصل کرتی ہے [۳]۔

عشر مال میں اضافہ اور بڑھوتری کا بھی ذریعہ ہے، اس لئے کہ غیر مسلموں کو جب دارالاسلام میں داخل ہونے کی اجازت دی جائے گی، اور وہ عشر کے عوض اموال تجارت کو لے کر مختلف مقامات پر آمد ورفت کرتے رہیں گے تو اس طرح ان کے اموال میں اضافہ ہوتا رہے گا، جیسا کہ دہلوی نے فرمایا کہ مال میں نما اس وقت ہوتا ہے جبکہ اسے شہر سے باہر لایا اور لے جایا جائے [۴]۔

اور عشر اسلامی حکومت اور دوسری حکومتوں کے درمیان تجارتی روابط کے فروغ کا ذریعہ ہے، سرخسی فرماتے ہیں کہ جب ہم

(۱) الہدایہ ۱/۱۰۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۳، ۳۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۶۷، المغنی ۸/ ۵۲۲، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

(۲) حدیث: "إنما العشور علی الیهود والنصاری......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۴) نے کی ہے ابن القیم نے عبدالحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا اس کی سند میں اختلاف ہے، میں نہیں جانتا ہوں کہ کس سند سے استدلال کیا جاتا ہے اسی طرح (تہذیب السنن ۴/ ۲۵۳، بہامش مختصر المنذری) میں ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۸/ ۷۱۔

(۱) المبسوط ۲/ ۱۹۹، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۲، المنتقی ۲/ ۱۷۸، المغنی ۸/ ۵۲۲۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۸۔

(۳) البدائع ۲/ ۶۸۔

(۴) حجۃ اللہ البالغۃ للدہلوی ۲/ ۴۹۹، نیز دیکھئے: المقدمۃ لابن خلدون/ ص ۳۴۶۔

غیر مسلموں کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کریں گے جیسا کہ وہ ہمارے ساتھ کرتے ہیں تو اس سے امن وامان اور تجارتی روابط کے مقاصد حاصل ہوں گے[۱]۔

وہ اشخاص جن کے اموال سے عشر لیا جائے گا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر مسلموں کے اموال تجارت سے عشر لینا مشروع ہے، جبکہ وہ اس کو لے کر دارالاسلام آئیں، تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول: مستامن:

۱۱- مستامن وہ شخص ہے جو مسلمانوں کے ملک میں امان لے کر آئے، مستقل وطن بنانے کا ارادہ نہ ہو، یہ چار طرح کے لوگ ہیں: قاصد، تجار اور مزدور، ان کے سامنے اسلام اور قرآن پیش کیا جائے گا، اسی طرح زیارت وغیرہ کی ضرورت سے آنے والے[۲]۔

ان میں سے جو مال تجارت لے کر دارالاسلام میں داخل ہوگا تو اس سے عشر لینے کے بارے میں فقہاء کے چند مذاہب ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی امان لے کر مال تجارت کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہو تو اگر اس کا مال نصاب کے برابر ہو تو اس سے عشر لیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہمیں اس مال کی مقدار معلوم نہ ہو جو وہ ہم سے لیتے ہیں، اور اگر وہ مقدار معلوم ہو جائے جو وہ ہم سے لیتے ہیں تو بطور بدلہ کے ان سے اسی کے مثل لیا جائے گا، ہاں! اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے لوگوں سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہم ان سے کل مال نہیں لیں گے، البتہ اتنا مال چھوڑ دیں گے جس سے وہ اپنے مامن اور مسکن تک پہنچ سکیں، اور یہ معاہدۂ امان کو باقی رکھنے کے لئے کیا جائے گا، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہمارے لوگوں سے کچھ بھی نہیں لیتے ہیں تو ہم بھی ان سے کچھ نہیں لیں گے، تاکہ وہ اپنے اس رویہ پر قائم رہیں اور اس لئے بھی کہ ہم تو مکارم اور اچھے برتاؤ کرنے کے زیادہ حق دار ہیں، اور حربی بچہ کے مال سے عشر نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ اگر حربی ہمارے بچوں کے اموال سے لیتے ہوں[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حربی مال تجارت کے ساتھ جس چیز پر امان لے کر دارالاسلام داخل ہوں جس کو وہ ادا کر رہے ہوں تو وہی ان پر لازم ہوگا خواہ عشر سے زائد ہی کیوں نہ ہو، اس سے زیادہ لینا جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی چیز کی تعیین نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں حربی سے عشر لیا جائے گا، الا یہ کہ امام المسلمین عشر سے کم لینا مناسب سمجھے تو مشہور قول کے مطابق اسی پر اکتفاء کیا جائے گا[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوں اور امام المسلمین ان کے اموال تجارت سے عشر یا اس سے زیادہ یا کم لینے کی شرط لگا دے تو ان سے شرط کے مطابق مال لیا جائے گا، اور اگر یہ شرط نہ لگائے بلکہ جان پر امان دے کر ان کے ساتھ معاملہ ہوا ہو تو اگر وہ مال لے کر داخل ہوں تو امام ان کے مال میں سے کچھ بھی نہیں لے گا، الا یہ کہ شرط کی وجہ سے یا خوش دلی سے دے دیں، خواہ یہ مستامن ان لوگوں میں سے ہوں جو مسلمانوں سے عشر یا خمس لیتے ہوں، اگر مسلمان ان کے ملکوں میں داخل ہوتے ہوں[۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حربی اگر امان لے کر مسلمانوں کے ملک

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۱۹۹، حاشیۃ الشلبی ۱/ ۲۸۵۔

(۲) أحکام أہل الذمہ ۲/ ۴۷۶۔

(۱) الدر المختار مع ابن عابدین ۲/ ۴۱، ۴۲۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۴۔

(۳) الأم ۴/ ۲۰۵۔

میں داخل ہو اور وہ تجارت کر رہا ہو، تو اس کے تجارتی مال سے ایک مرتبہ عشر لیا جائے گا، خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، خواہ وہ مسلمانوں سے عشر لینے والوں میں سے ہوں، جب مسلمان ان کے ملک میں داخل ہوں، یا ان میں سے نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حربیوں سے عشر لیا ہے اور ان کا عشر لینا مشہور تھا، لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کیا، اور ان کے بعد خلفاء نے بھی اسی پر عمل کیا، البتہ دس دینار سے کم مال ہونے کی صورت میں ان سے عشر نہیں لیا جائے گا، حنابلہ میں الموفق نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام المسلمین اس عشر کے نہ لینے میں کوئی مصلحت سمجھ رہے ہوں تو ان کو عشر نہ لینے کا حق حاصل ہوگا[1]۔

دوم: ذمی:

۱۲ - ذمی وہ غیر مسلم یہود و نصاریٰ اور مجوسی ہیں جو دارالاسلام میں عقد ذمہ کے ساتھ رہتے ہوں۔

فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذمی اگر مال لے کر ان شہروں کے علاوہ مقامات میں جائیں جن میں انہیں سکونت اختیار کرنے کی اجازت دی گئی ہو، جیسے شامی اگر مال لے کر مصر یا عراق یا حجاز جائیں۔

تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ذمی تجارت کر رہا ہو تو اس پر نصف عشر (بیسواں حصہ) سال میں ایک مرتبہ ادا کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان ہر سال مال تجارت میں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ) ادا کرتا ہے، پس مسلمان اور ذمی برابر ہیں، البتہ مقدار عشر میں فرق ہے، ان کا خیال ہے کہ ذمی جو کچھ ادا کرے گا وہ مال کا جزیہ ہوگا، جیسا کہ ذمی کی زمین کے خراج کو جزیہ کہا جاتا ہے گویا ان حضرات کے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

نزدیک جزیہ کی چند قسمیں ہیں: مال کا جزیہ، زمین کا جزیہ اور فرد کا جزیہ، ان میں سے کسی جزیہ کے لینے سے دوسرے جزیہ کا ساقط ہونا لازم نہیں ہوتا، سوائے بنی تغلب کے[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمیوں کا اس طرح ایک شہر سے دوسرے شہر میں مال لے جانے کی وجہ سے ان سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ ان سے اسی طرح کا معاہدہ کیا گیا ہے کہ وہ انہیں مقامات کے حدود میں رہتے ہوئے تجارت کریں گے اور اپنے مال کو ترقی دیں گے جنہیں انہوں نے اپنا وطن بنایا ہے، لہذا اگر وہ اپنے وطن کے علاوہ مسلمانوں کے دیگر علاقوں میں تجارت کر کے اپنے مال کو بڑھانا چاہیں گے تو اس سلسلہ میں ان پر اس جزیہ کے علاوہ حق ہوگا جس پر ان سے مصالحت ہوتی ہے، ان سے نصف عشر اس غلہ میں لیا جائے گا جس کو وہ مکہ یا مدینہ، اہل حرمین اور ان سے ملحق آبادی کی ضرورت کے لئے لے جائیں گے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ حجاز کے علاوہ دیگر اسلامی شہروں میں تجارت کریں تو ان پر جزیہ کے علاوہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ امام المسلمین جزیہ کے علاوہ ان کے تجارتی مال سے کچھ لینے کی شرط لگا دے، لہذا اگر ذمی حجاز کے شہروں میں داخل ہوں تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ غلہ یا اس قبیل کی چیز لے کر داخل ہوتے ہوں جن کی باشندگان حجاز کو ضرورت ہو تو انہیں بغیر کسی معاوضہ کے اس کی اجازت دی جائے گی، لیکن اگر ایسی تجارت کی غرض سے داخل ہو رہے ہوں جس کی اہل حجاز کو ضرورت نہ ہو مثلاً عطر، تو اس صورت میں ان کو اجازت نہیں دی جائے گی، ہاں! اگر امیر المؤمنین اپنی صواب دید کے مطابق کسی عوض کی شرط کے ساتھ آنے کی اجازت

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰، البدائع ۲/ ۷۳۔

(۲) بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۲۱۷۔

دے رہے ہوں تو اس کی گنجائش ہوگی، حضرت عمرؓ نے بعض سامانوں جیسے چادر وغیرہ میں عشر اور گیہوں اور جو وغیرہ میں نصف عشر کی شرط ان ذمیوں پر لگاتے تھے جو حجاز میں داخل ہوئے تھے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو ذمی دوسرے شہر میں جائے گا اس سے سال میں ایک مرتبہ نصف عشر لیا جائے گا (۲)۔

مسلمانوں کے مال تجارت سے عشر لینا:

۱۳- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کے مال تجارت سے سوائے زکاۃ واجبہ کے اور کچھ لینا جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی ان پر وہ عشر واجب ہوگا جو غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إنما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور" (۳) (عشر یہود و نصاریٰ پر ہے، مسلمانوں پر نہیں ہے)۔

جن لوگوں پر عشر واجب کیا جائے گا ان کے شرائط:

۱۴- حربی جب امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوں تو ان سے اور ذمیوں سے عشر لینے کے لئے بعض فقہاء نے چند شرطیں لگائی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- بالغ ہونا:

۱۵- حنفیہ کے نزدیک بالغ ہونا شرط ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک عشر کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اسی لئے فقہاء حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر تاجر سے عشر لیا جائے گا، خواہ بچہ ہو یا بڑا، اس لئے کہ اس باب میں جو احادیث ہیں ان میں صغیر و کبیر کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے، اور یہ جزیہ بھی نہیں ہے بلکہ یہ وہ حق ہے جو مال تجارت کے ساتھ خاص ہے، جو دار الاسلام میں گھومنے اور وہاں تجارت کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کی وجہ سے ہے، لہذا اس میں بڑے اور چھوٹے سب برابر ہوں گے (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک عشر کی بنیاد شرط اور اتفاق پر ہے، لہذا اگر امام تاجروں سے عشر لینے کی شرط لگائیں تو عشر لیا جائے گا خواہ اس مال کا مالک صغیر ہی کیوں نہ ہو، اور مالکیہ کے نزدیک عشر لینے کی علت مسلمانوں کے شہروں سے انتفاع ہے، اور یہ انتفاع صغیر کے مال میں بھی پایا جاتا ہے (۲)۔

ب- عاقل ہونا:

۱۶- حنفیہ نے عشر کے وجوب کے لئے عاقل ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، لہذا مجنون سے عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ وجوب کا اہل نہیں ہے (۳)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں کے مطلق ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، لہذا مجنون مال تجارت لے کر منتقل ہو تو اس سے عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ حق ایسا ہے کہ اس

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۱۷۔
(۳) حدیث: "إنما العشور على......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۰۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۶۷، المغنی ۸/ ۵۲۲، الإنصاف ۴/ ۲۴۵، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔
(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔
(۳) البدائع ۲/ ۳۸۔

کا تعلق مال سے ہے، شخص اور فرد سے نہیں ہے[1]۔

ج-مرد ہونا:

۱۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کی عبارتوں کے مطلق ہونے کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مرد ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ عورت کے مال کو بھی حمایت اور نصرت کی ضرورت ہے، اور اس لئے بھی کہ اس باب میں جو احادیث آئی ہیں ان میں مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

البتہ ابویعلی نے غیر مسلموں کے مال میں وجوب عشر کے لئے مرد ہونے کو شرط قرار دیا ہے، لہذا عورت سے خواہ ذمیہ ہو یا حربیہ عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا خون محفوظ ہے، مباح نہیں، اور انہیں دارالاسلام میں بغیر جزیہ کے رہنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا مسلمان کی طرح اس کے مال تجارت سے بھی عشر نہیں لیا جائے گا، ہاں! اگر اس کی تجارت سرزمین حجاز میں ہو رہی ہو تو مرد کی طرح اس سے بھی عشر لیا جائے گا، اس لئے کہ حجاز میں اقامت اس کے لئے ممنوع ہے[2]۔

عشری اموال:

۱۸- عشر صرف ان اموال میں واجب ہوگا جو تجارت کے لئے ہوں، جیسے کپڑے، تیل، غلہ، سونا اور چاندی وغیرہ، لیکن ذاتی سامان اور وہ چیزیں جو تجارت کے لئے نہ ہوں، ان میں عشر نہ ہوگا۔ یحیی بن آدم، سائب بن یزید سے نقل کرتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عتبہ کے ساتھ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عشر وصول کرتا تھا، اور حضرت عمرؓ ذمیوں کے اموال تجارت میں سے عشر لیا کرتے تھے[1]۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/۱۶۷۔

(۲) البدائع ۲/۳۸، الہدایہ ۱/۱۰۷، الفواکہ الدوانی ۱/۳۹۴، روضۃ الطالبین ۱۰/۳۲۰، أحکام أہل الذمہ ۱/۱۶۷، الإنصاف ۴/۲۴۵، کشاف القناع ۳/۱۳۸۔

اموال تجارت میں وجوب عشر کے شرائط:

۱۹- فقہاء نے اموال تجارت میں وجوب عشر کے لئے چند شرائط بیان کی ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

الف- مال کو منتقل کرنا:

۲۰- بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ ذمی کے اموال تجارت میں عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب وہ اس کو مسلمانوں کے ملک میں ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے[2]۔

ب- مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو:

۲۱- اموال تجارت میں وجوب عشر کے لئے امام ابوحنیفہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مال لوگوں کے ہاتھ میں سال بھر باقی رہنے والا ہو، جیسے کھجور، انگور اور کپڑے وغیرہ اور جو چیزیں سال بھر لوگوں کے قبضہ میں باقی رہنے والی نہ ہوں، ان میں عشر واجب نہیں ہوگا، جیسے سبزیاں اور میوے جات اگرچہ ان کی قیمت نصاب کے بقدر ہو، اس لئے کہ عشر وصول کر لینے والا عین وہی چیز میں عشر لے گا جس کو لے کر اس کے پاس سے گزرے۔

حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے

(۱) الخراج لیحیی بن آدم رص ۶۸۔

(۲) الخراج لأبی یوسف رص ۱۳۳، منح الجلیل لعلیش ۱/۷۶۰، الأم ۴/۲۸۱، المغنی ۱/۵۲۰۔

ان کے نزدیک ان تمام چیزوں میں عشر واجب ہوگا جو تجارت کے لئے ہوں، خواہ وہ سال بھر لوگوں کے پاس باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں، جیسے سبزیاں اور میوے جات کیونکہ دیگر اموال تجارت کی طرح ان کی بھی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس لئے بھی کہ مال تجارت میں اعتبار مالیت اور ان کی قیمت کا کیا جاتا ہے نہ کہ عین مال کا[۱]۔

ج۔ نصاب:

۲۲ - حنفیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے ان اموال تجارت میں جن سے عشر لیا جاتا ہے وجوب عشر کے لئے نصاب کا پایا جانا شرط قرار دیا ہے، اس لئے کہ عشر شریعت کی طرف سے واجب ہوتا ہے، لہذا اس کے لئے نصاب کا اعتبار کیا جائے گا، البتہ اس شرط کے قائلین کے درمیان نصاب کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار بیس دینار سونا یا دوسو درہم چاندی ہے، اس لئے کہ ذمی سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ مسلمان کی زکاۃ سے دوگنا ہوتا ہے، اور زکاۃ کی شرائط کے مطابق لیا جاتا ہے، منجملہ شرائط میں ایک شرط نصاب ہے، اور سامان تجارت کی زکاۃ کا نصاب بیس دینار سونا یا دو سو درہم چاندی ہے، رہا حربی کا مسئلہ تو اس میں دوسو درہم سے کم مال قلیل ہے، اور حربی کو اس کی ضرورت ہے، تاکہ وہ اپنی قیام گاہ تک پہنچ سکے، ان حضرات نے اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے فرمایا تھا کہ حربیوں سے اسی طرح سے لیا کرو جیسا کہ وہ لوگ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں، اور ذمیوں سے نصف عشر (بیسواں حصہ) اور

(۱) البدائع ۲/۳۸۔

مسلمانوں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ) یعنی ہر چالیس درہم میں ایک درہم لیا کرو، اور دوسو درہم سے کم میں کچھ واجب نہیں ہے[۱]۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار دس دینار سونا یا ایک سو درہم چاندی ہے، خواہ تاجر حربی ہو یا ذمی، اس لئے کہ جو مال لیا جارہا ہے اس کی مقدار نصف دینار کے برابر ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، جیسے مسلمانوں کے حق میں بیس دینار نصاب ہے[۲]۔

امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ نصاب کی مقدار ذمی تاجر کے حق میں بیس دینار سونا ہے اور حربی تاجر کے حق میں دس دینار ہے[۳]۔

ابوالحسین حنبلی کا مذہب ہے کہ نصاب کی مقدار ذمی تاجر کے حق میں دس دینار سونا اور حربی تاجر کے حق میں پانچ دینار ہے، اس لئے کہ جو مال لیا جارہا ہے اس کی مقدار نصف دینار کے برابر ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمانوں کے حق میں بیس دینار مقدار نصاب ہے[۴]۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابن حامد کا مذہب ہے کہ ان اموال تجارت میں جنہیں ذمی یا حربی لے کر گذرے وجوب عشر کے لئے نصاب کی شرط نہیں ہے، لہذا مال تجارت خواہ کم ہو یا زیادہ اس میں عشر واجب ہوگا، یہ لوگ حضرت ابوعبیدہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت انس بن سیرینؒ سے مروی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کی سنت یہ ہے کہ ذمیوں سے ہر بیس درہم میں ایک درہم لیا جائے، اور جو ذمی نہیں ہیں ان سے ہر دس درہم میں ایک درہم لیا جائے، جیسا کہ ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ عشر ایک

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۸، أحکام أہل الذمہ ۱/۱۶۳، ۱۷۰۔

(۲) الإنصاف ۴/۲۴۶۔

(۳) المغنی ۸/۵۱۹۔

(۴) الإنصاف ۴/۲۴۶۔

ایسا حق ہے جو ذمیوں اور حربیوں پر واجب ہے، لہذا اس کے قلیل وکثیر میں عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مالک کا حصہ ان کی اس زمین میں ہوتا ہے جس میں وہ کام کرتے ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ جو عشر لیا جاتا ہے وہ فئی ہے، جو اس جزیہ کے درجہ میں ہے جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے[1]۔

د- دین سے فارغ ہونا:

۲۳ - حنفیہ، حنابلہ اور ابوعبید القاسم بن سلام کے نزدیک ذمی تاجر سے عشر لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا مال اس پر ثابت شدہ دین میں مشغول نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے کہ اس میں نصاب زکاۃ اور حولان حول کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا زکاۃ کی طرح عشر میں بھی دین مانع ہوگا۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ ذمی اگر دعوی کرے کہ اس پر دین ہے تو اس کا یہ قول قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر ذمی اس پر قسم کھائے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دار الاسلام کے باشندوں میں ہے، لہذا قسم کی وجہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی، جیسا کہ مسلمان کی تصدیق کی جاتی ہے۔

امام احمد اور ابوعبید کا قول یہ ہے کہ ذمی کا قول قبول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ مسلمانوں کی طرف سے کوئی دلیل اور ثبوت آ جائے، اس لئے کہ اصل اس سے اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے۔

اگر حربی تاجر ہو تو اس کے مال تجارت میں عشر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دین ملک میں نقص کا سبب ہوتا ہے

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۶، المغنی ۸/ ۵۱۹، ۵۲۰۔

اور حربی کی ملک ناقص ہوا کرتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس پر جو دین ہے ہمارے دار الاسلام میں اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے[1]۔

عشر کی مقدار:

۲۴ - عشر کی مقدار اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ذمی پر جو عشر ہوگا وہ حربی کے عشر سے الگ ہوگا۔

اول: ذمی کے مال تجارت میں واجب مقدار:

۲۵ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کے مال میں واجب مقدار نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے[2]، کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا فرمان ہے کہ ذمی جس مال کو لے کر گذرے اس سے نصف عشر لیا جائے گا، اور حضرت عمرؓ نے یہ فرمان صحابہ کی موجودگی میں جاری کیا تھا اور کسی نے نکیر نہیں کی تھی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمی کے مال میں پورا عشر (دسواں حصہ) واجب ہوگا، البتہ اس سے وہ غلہ مستثنیٰ ہوگا جو مدینہ اور مکہ لے کر جائے گا، اس میں سے صرف نصف عشر لیا جائے گا، ان حضرات کا استدلال مالک عن سائب بن یزید والی اس روایت سے ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عبداللہ بن عتبہ بن مسعود کے ساتھ مدینہ کے بازار کا عامل تھا، ہم لوگ نبطیوں سے عشر لیا کرتے تھے۔

فقہاء مالکیہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس غلہ

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۶، المغنی ۸/ ۵۲۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۴، کشاف القناع ۳/ ۱۳۷۔

سے مراد کیا ہے جس میں عشر میں تخفیف ہوگی، ایک قول ہے کہ گیہوں اور تیل ہیں، لیکن مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ تمام غذائی اجناس ہیں یا جواس کے قائم مقام ہیں جیسے غلہ جات اور تیل۔

شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ ذمیوں پر مقررہ عشر کی مقدار مقرر ہوگی وہ امام کی رائے پر موقوف ہوگی [1]۔

دوم: حربی کے مال تجارت میں واجب مقدار:

۲۶- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حربیوں سے اسی کے مثل لیا جائے گا جتنا کہ حربی لوگ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں، اگر ہمیں معلوم ہوجائے کہ وہ ہمارے تاجروں سے عشر لیتے ہیں تو ہم بھی ان کے تاجروں سے عشر لیں گے، اگر وہ نصف عشر لیتے ہیں تو ہم بھی نصف عشر لیں گے، فقہاء حنفیہ اپنی اس رائے پر حضرت عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے فرمایا تھا کہ ان سے اسی طرح لیا کرو جیسا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہ چیز ان کے لئے دارالاسلام میں (مسلمانوں کے ساتھ) اختلاط کا سبب بنے گی اور وہ اسلام کے محاسن اور خوبیوں کو دیکھیں گے اور یہ چیز ان کو اسلام کی طرف مائل کرے گی، اور اگر یہ معلوم ہی نہ ہوسکے کہ وہ لوگ مسلمان تاجروں سے کیا لیتے ہیں تو ایسی صورت میں ان سے عشر لیا جائے گا [2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر حربی اور ذمی مال تجارت لے کر عشر لینے والے کے پاس سے گزریں تو ان پر واجب مقدار میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، چنانچہ طعام کے علاوہ چیزوں میں ان سے عشر لیا جائے گا، اور طعام (غلہ) اور وہ چیز جو طعام کے قبیل کی ہوگی اگر مکہ اور مدینہ لے کر آئیں تو ان سے نصف عشر لیا جائے گا، البتہ حربیوں سے اس صورت میں عشر سے زیادہ لیا جائے گا، اگر ان سے یہ شرط لگادی گئی ہو [1]۔

شافعیہ کا اصح مذہب اور مالکیہ میں ابن نافع اور ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ حربی تاجر سے لئے جانے والے عشر کی مقدار امام کی رائے اور فیصلہ پر موقوف رہے گی، جو مصالح عامہ کے مطابق ہوا کرے گی، لہٰذا امام کو حق ہوگا کہ وہ عشر یا اس سے زیادہ یا کم لیں، امام کو اس کا بھی حق ہوگا کہ وہ حربیوں سے اس صورت میں کچھ بھی نہ لیں جبکہ حربی کوئی ایسی چیز لے کر آئے جس کی مسلمانوں کو ضرورت ہو [2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حربیوں پر ایک مرتبہ عشر واجب ہوگا، خواہ وہ مسلمان تاجروں سے ان کے ملک جانے کی صورت میں عشر لیتے ہوں یا نہ لیتے ہوں، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حربیوں سے عشر لیا ہے، اور یہ ان کے بارے میں مشہور ہے اور اس سلسلہ میں ان پر کوئی نکیر نہیں کی گئی ہے اور ان کے بعد خلفاء راشدین نے اسی پر عمل کیا ہے [3]۔

عشر کتنی مدت کے لئے کافی ہوگا:

۲۷- وہ مدت جس کے لئے عشر کافی ہوگا اشخاص کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی:

---

(۱) الموطأ شرح الزرقانی ۲/ ۱۴۳، بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۴۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۷۔

(۲) المدونہ ۱/ ۲۴۱، روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

اول: ذمی:

۲۸ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ذمی تاجروں سے عشر سال میں صرف ایک بار لیا جائے گا، ان حضرات نے عشر کو جزیہ پر قیاس کیا ہے جو ذمیوں سے سال میں صرف ایک بار لیا جاتا ہے، اور اس لئے کہ سال میں ایک بار سے زیادہ لینا مال کے ختم ہو جانے کا سبب ہو سکتا ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمی تجار جب بھی مسلمانوں کے شہروں میں داخل ہوں گے ان سے عشر لیا جائے گا اگرچہ سال میں ان کا بار بار آنا ہو جبکہ ایک خطے سے دوسرے خطے میں آنا ہو، اس لئے کہ ان سے عشر لینے کی علت انتفاع اور حمایت وحفاظت ہے، اور یہ کسی شہر میں بار بار جانے میں بار بار پائی جائے گی[2]۔

دوم: حربی:

۲۹ - فقہاء کا مذہب ہے کہ حربی جب دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اپنے مال تجارت کا عشر ادا کر دے تو اس سے اس امان کی مدت میں جو سال سے کم ہو دوبارہ عشر نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ مملکت اسلامی میں حربی کے لئے تمام شہر ایک شہر کے درجہ میں ہیں، اسی طرح فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر حربی سال کے اندر جس مال کا عشر دیا ہے اس کے علاوہ دوسرا مال لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو اب اس سے عشر لیا جائے گا۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر اس کا مال تجارت جس میں سے اس نے عشر ادا کیا ہے ختم نہ ہوا اور اس کو لے کر دارالحرب چلا جائے پھر دوبارہ اس کو لے کر آئے تو کیا اس میں دوبارہ عشر لیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور ابو عبید کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ حربی جب جب دارالاسلام میں داخل ہوگا اس سے عشر لیا جائے گا، خواہ بعینہ وہی مال لے کر لوٹے یا دوسرا مال لے کر آئے، اس لئے کہ پہلا امان دارالحرب چلے جانے کی وجہ سے ختم ہو جائے گا اور اب وہ دوبارہ جدید امان کے ساتھ آئے گا، لہذا تجدید عشر بھی ضروری ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دارالحرب میں داخل ہونے کے بعد ان سے عشر لینا ان کے مال کے ختم ہونے کا سبب نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول اور امام شافعی کے ظاہر نص یہ ہے کہ حربی تاجر سے سال میں دوسری بار عشر نہیں لیا جائے گا، اگرچہ وہ دارالاسلام سال میں بار بار لوٹ کر آئے، جیسا کہ ذمی سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک حق ہے، جو اس کے مال تجارت سے لیا جاتا ہے، لہذا سال میں ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ زکاۃ، اور نصف عشر ذمی سے اور جزیہ افراد سے (سال میں ایک بار لیا جاتا ہے)[1]۔

عشر وصول کرنے کا وقت:

۳۰ - حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا مذہب ہے کہ عشر وصول کرنے کا وقت حربی کے تعلق سے دارالاسلام میں اس کے داخل ہوتے وقت ہے، اور ذمی سے تعلق سے جس شہر میں وہ جائے گا اس کے عاشر کے پاس سے گذرتے وقت ہے، خواہ وہ سب سامان فروخت کر دے جو اس کے پاس تھے، یا فروخت نہ کر سکے، اس لئے کہ ان سے جو عشر لیا جاتا ہے وہ سلامتی کے ساتھ پہنچنے اور چوروں اور

(۱) البدائع ۲/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔
(۲) منح الجلیل لعلیش ۱/ ۷۶۰، المنتقی ۲/ ۱۷۸۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۷، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۵، بلغۃ السالک ۱/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۳۸۔

ڈاکوؤں سے حفاظت کے حق کی خاطر لیا جاتا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس ذمی کے تعلق سے جو اپنا سامان ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے عشر وصول کرنے کا وقت اس سامان کے بیچنے کا وقت ہے جو اس کے پاس ہو۔ اگر وہ کچھ نہ فروخت کر سکے تو اس سے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ حق انتفاع کی وجہ سے ہے لیکن حربی سے عشر دارالاسلام داخل ہوتے وقت لیا جائے گا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عشر کے وصول کرنے کے وقت کی تعیین امام کی شرط کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اگر امام شرط لگادے کہ سامان سے یا داخل ہونے کے وقت لیا جائے گا تو حربی کے تعلق سے اس کا وقت دارالاسلام میں داخل ہوتے وقت ہوگا اور ذمی کے تعلق سے عاشر کے پاس سے گزرنے کا وقت ہوگا خواہ سامان فروخت کرے یا نہ کرے، اور اگر یہ شرط لگائے کہ عشر فروخت شدہ سامان کے ثمن سے لیا جائے گا تو اس صورت میں وصولی کا وقت سامان فروخت ہوجانے کے بعد ہوگا، لہذا اگر کساد بازاری ہوجائے اور سامان فروخت نہ ہو سکے تو ان سے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ثمن حاصل نہیں ہوا ہے [۱]۔

عشر وصول کرنے کا حق کس کو ہے؟

۳۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر ان اموال عامہ میں سے ہے جن کے ذمہ دار امام اور حکام ہوتے ہیں، اس لئے کہ راستوں کے امن وامان کا تعلق امام اور حکام سے ہے، تو یہ مال ان کی حفاظت اور نگرانی سے مامون ومحفوظ ہوگا، لہذا عشر لینے کا حق بھی انہیں کو ہوگا [۱]۔

عشر وصول کرنے کے طریقے:

۳۲- جب امام یا حاکم کو عشر حاصل کرنے کا حق ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے ہر ایک اس کام کو خود براہ راست انجام دے گا بلکہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے وصول کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنائے، عشر وصول کرنے کے رائج طریقوں میں سے عمالہ علی العشور اور قبالہ ہے۔

پہلا طریقہ: عمالہ علی العشر:

۳۳- عمالہ علی العشر ایک شرعی ولایت ہے جو امام سے صادر ہوتی ہے جس کی رو سے عشر وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا کام انجام پاتا ہے اور عشر وصول کرنے پر جن کو مقرر کیا جاتا ہے، ان کو عاشر کہا جاتا ہے اور یہ وہ شخص ہے، جس کو امام راستہ پر عشر وصول کرنے کے لئے مقرر کرتا ہے اور عشر میں چالیسواں اور بیسواں حصہ بھی داخل ہے۔

عاشر کے دو کام ہوتے ہیں: جبایہ اور حمایہ، چنانچہ وہ عشر وصول کرتا ہے خواہ لی جانے والی مقدار لغوی عشر ہو یا ربع عشر (چالیسواں حصہ) یا نصف عشر (بیسواں حصہ) ہو، اور وہ چوروں اور ڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت کرتا ہے [۲]۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۱۶، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۱۵۹۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۱۸/ ۱۴، شرح السیر الکبیر ۵/ ۲۱۳۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عمل علی العشر کا حکم:

۳۴-عشر وصول کرنے کا عمل ان مشروع اعمال میں سے ہے جن پر صحابہ کرام، تابعین اور سلف صالحین نے عمل کیا ہے، اگرچہ بعض صحابہ اور تابعین اس میں حرج محسوس کرتے تھے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس کام پر جب حضرت انس بن مالکؓ کو مقرر کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت انسؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ کیا آپ مجھ کو اپنے عمل کے ٹیکس وصول کرنے پر مقرر کرنا چاہتے ہیں، یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا کیا تم اس بات پر راضی نہیں ہو کہ میں تم کو وہ ذمہ داری دوں جو رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو دی تھی۔

اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلا عاشر زیاد بن حدیر الاسدی تھے، جن کو حضرت عمرؓ نے عراق اور شام کے عشر وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا، اور ان کو حکم دیا تھا کہ مسلمانوں سے ربع عشر (چالیسواں حصہ)، ذمیوں سے نصف عشر (بیسواں حصہ) اور حربیوں سے عشر (دسواں حصہ) لیا کریں، چنانچہ خاص طور پر اموال تجارت کو لے کر گذرنے میں یہ عمل طریقہ ہوگیا[۱]۔

عاشر کے شرائط:

۳۵-عاشر کا کام چونکہ محض حربیوں اور ذمیوں سے عشر وصول کرنے کا نہیں ہے، بلکہ زکاۃ کی وصولیابی اور چوروں اور ڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت بھی ہے، تو اس میں ان شرطوں کا پایا جانا بھی ضروری ہے، جو اس کو ان کاموں کی انجام دہی کا اہل بنا سکے، ان شرائط میں مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عشر کے احکام سے واقف ہونا اور چوروں وڈاکوؤں سے تجار کی حفاظت وصیانت پر قادر ہونا ہے، اس لئے کہ عشر کی وصولی کا کام حفاظت کے کام کے ساتھ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عامل''، فقرہ ۶/۔

(۱) الخراج/ ۱۳۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۹۔

عشر کی وصولی میں عاشر کے لئے ہدایات:

۳۶-عشر لیتے وقت عاشر پر درج ذیل امور کی رعایت ضروری ہے۔

الف۔لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ان پر تعدی نہ کرے، لہذا لوگوں پر جتنا عشر واجب ہے، اس سے زیادہ ان سے نہیں لے گا اور حاکم نے اس کو جو حکم دیا ہو اس کی انجام دہی اس پر واجب ہوگی[۲]۔

ب۔عشر دوبارہ نہ لے، زیاد بن حدیر سے منقول ہے کہ انہوں نے فرات پر ایک رسی کھینچی، ایک نصرانی ان کے پاس سے گذرا تو انہوں نے اس سے عشر لے لیا، پھر وہ چلا گیا، اس کے بعد اس نے اپنا سامان فروخت کیا، پھر جب لوٹ کر ان کے پاس سے گذرا تو انہوں نے اس سے عشر لینا چاہا تو اس نے کہا کہ کیا میں جب جب تمہارے پاس سے گذروں گا تو تم مجھ سے عشر لو گے؟ انہوں نے جواب دیا ہاں! چنانچہ وہ نصرانی حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس روانہ ہوگیا۔ اور حضرت عمرؓ کو مکہ میں لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے پایا، نصرانی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا، اے امیر المؤمنین! میں ایک نصرانی ہوں، میں زیاد بن حدیر کے پاس سے گذرا تو انہوں نے مجھ سے عشر لیا، پھر میں چلا گیا، میں نے اپنا سامان فروخت کیا پھر انہوں نے مجھ سے عشر لینا چاہا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تیرے مال میں سال میں ایک مرتبہ کے علاوہ ان کو عشر لینے کا حق نہیں ہے، پھر وہ نیچے آئے اور میرے بارے میں زیاد بن حدیر کو لکھا، میں چند دن وہیں قیام پذیر

(۲) الرتاج علی کتاب الخراج ۲/ ۱۶۱، ۱۷۱ طبع دیوان الأوقاف، بغداد ۱۹۷۵ء۔

رہا، اس کے بعد میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا، اور میں نے عرض کیا کہ میں وہی شیخ نصرانی ہوں جنھوں نے آپ سے زیاد بن حدیر کے بارے میں گفتگو کی تھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں شیخ حنفی ہوں، میں نے تمہاری ضرورت پوری کردی (۱)

ج۔ عاشر اس شخص کو ایک تحریر لکھ کر دے جس سے عشر وصول کرے، امام ابو یوسف نے اپنی کتاب ''الخراج'' میں بیان کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے رزیق بن حیان کو جو کہ مصر میں ٹیکس وصولنے پر مامور تھے حکم دیتے ہوئے لکھا کہ ان لوگوں کو جن سے عشر لیتے ہو اگلے سال تک کے لئے ایک تحریر لکھ کر دے دو کہ ان سے کیا لیا گیا ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عاشر مسلمان تاجروں کو جس طرح برأت نامہ لکھ کر دے دیتا ہے حربیوں اور ذمیوں کو لکھ کر نہیں دے گا، کیونکہ غیر مسلموں سے مکرر عشر دار الاسلام میں حربی کے مکرر داخل ہونے اور ذمی کے اپنے مال تجارت کو لے کر عاشر کے پاس سے ہر بار گذرنے کی وجہ سے لیا جاتا ہے (۳)۔

اہل عشر کے ساتھ نرمی کرنا:

۳۷- عاشر جب اہل عشر سے عشر لے رہا ہو تو ان کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنا چاہئے، نہ ان کو مہلت دے اور نہ ان پر ظلم کرے، اور نہ ان کے مال کو معائنہ اور تفتیش کے وقت ضائع کرے، اور ان سے عین شئی یا قیمت جو میسر ہو وہی قبول کرے۔

عاشر جب اس مال تجارت سے عشر وصول کرنا چاہے جسے غیر مسلم

(۱) الرتاج ۲/ ۱۸۰۔

(۲) الرتاج ۲/ ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

(۳) المدونہ ۱/ ۲۴۱۔

اس کے پاس سے لے کر گذرے تو جمہور علماء کے نزدیک ان سے عین شئ یا قیمت لینا متعین نہیں ہوتا ہے، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو موجود ہو اس سے لیا جائے گا کہ اگر سامان ہو تو اس میں سے لیا جائے گا، اور اگر نقد ہو تو اس میں سے لیا جائے گا، حنفیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر شراب ہو تو اس کی قیمت لی جائے گی (۱)۔

بعض فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم مال کے درمیان فرق کیا جائے گا، ذمی سے قابل تقسیم مال میں اسی سے عشر لیا جائے گا، ان حضرات نے اس مسئلہ کو کھیتی اور پھلوں کی زکاۃ پر قیاس کیا ہے، اور جو مال ناقابل تقسیم ہو اس میں اس کی قیمت کا عشر لیا جائے گا، دوسرے فقہاء مالکیہ کا مذہب ہے کہ عاشر ہر حال میں قیمت لے گا، خواہ مال قابل تقسیم چیزوں میں سے ہو یا کیلی یا وزنی ہو، اس لئے کہ بازار تبدیل اور مختلف ہوتے رہتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ ایسی چیز عشر میں لی جائے، جس میں بازار میں تبدیلی نہ آتی ہو۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ عشر وصول کرنے میں اصل تو عین ہے، لہذا نفس سامان سے عشر لیا جائے گا، ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے، الا یہ کہ امام اہل عشر سے ثمن لینے کی شرط لگادے (۲)۔

عشر وصول کرنے کا دوسرا طریقہ: قبالہ (تضمین):

۳۸- قبالہ: لغت کے اعتبار سے ''قبل'' (بفتح الباء) کا مصدر ہے، علامہ زمخشری کہتے ہیں: ہر وہ شخص جو کسی چیز کو بطور مقاطعہ اجرت

(۱) الخراج لأبی یوسف ر ۱۳۲، الاختیار ۱/ ۱۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۳۷، ۱۳۸۔

(۲) المنتقی للباجی ۲/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۷۔

پر قبول کرے اور اس معاملہ پر جو تحریر لکھے تو اس کا عمل قبالہ (قاف کے زیر کے ساتھ) اور اس پر لکھی ہوئی تحریر قبالہ (قاف کے زبر کے ساتھ) ہے[1]۔

اصطلاح میں قبالہ یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کسی شخص کو کوئی خطہ زمین یا شہر ایک سال کی مدت کے لئے بطور اجرت ایسے مال کے بدلہ دے دے جو اسے اموال تجارت کے عشر میں سے ادا کرے گا، اور اس کو بطور تصدیق ایک تحریر لکھ دے تو اس کو ''تضمین'' یا ''التزام'' کہتے ہیں۔

اس طریقہ پر عشر وصول کرنے میں کبھی تو اہل عشر پر ظلم ہوجاتا ہے، اور کبھی بیت المال کا غبن ہوتا ہے، اسی لئے بعض فقہاء کا میلان جن میں ابن عابدین شامی بھی ہیں اس کے ممنوع ہونے کی طرف ہے[2]۔

عشر ساقط ہونے کے اسباب:

۳۹- درج ذیل امور کی وجہ سے غیر مسلم کے اموال تجارت میں واجب شدہ عشر ساقط ہوجاتا ہے۔

الف۔ مسلمان ہونا:

۴۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر جو کہ غیر مسلموں کے اموال تجارت کے ساتھ خاص ہے اس شخص سے ساقط ہوجائے گا جو مسلمان ہوجائے، اس لئے کہ یہ صرف ان کے کافر ہونے کی وجہ سے تھا، لہذا جب وہ اسلام لے آئیں گے تو عشر ان سے ساقط ہوجائے گا اور عشر لینے کا سبب باقی نہیں رہے گا[1]۔

ب۔ امام کا اس کو ساقط کر دینا:

۴۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض تجار سے جو کہ مسلمانوں کی ضرورت کے پیش نظر غلہ اور تیل وغیرہ لے کر جائیں ان کا عشر ساقط کردے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حربی سے ہم کچھ نہیں لیں گے اگر وہ ایسی قوم میں سے ہو جو ہمارے مسلم تاجروں سے کچھ بھی نہیں لیتے ہوں اور یہ بطور بدلہ یا معاملہ بالمثل کے اصول پر عمل کرتے ہوئے کیا جائے گا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام عشر ساقط کرنے میں یہ مصلحت سمجھے تو انہیں یہ حق حاصل ہوگا[2]۔

ج۔ حربی کے تعلق سے حق ولایت کا منقطع ہوجانا:

۴۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حربی اگر دارالاسلام میں داخل ہوا اور عاشر کے پاس سے گذر جائے لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوسکے اور وہ نکل جائے اور دارالحرب لوٹ جائے، پھر دوبارہ (دارالاسلام) آئے، اور عاشر کو یہ معلوم ہوجائے تو وہ اس سے گذشتہ کا عشر نہیں لے گا، اس لئے کہ اس کے دارالحرب چلے جانے کی وجہ سے اس پر حق ولایت نہیں رہا، بخلاف ذمی کے کہ اگر اس کے گذرتے وقت

---

(۱) أساس البلاغۃ رص ۴۹۰، النہایہ لابن الأثیر ۴/۱۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۱۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۳۹۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۸، کشاف القناع ۳/۱۳۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۹، منح الجلیل ۱/۷۶۰، مغنی المحتاج ۴/۲۴۷، المغنی ۸/۵۲۲۔

عاشر کوعلم نہ ہوتو اس کی بنا پر عشر ساقط نہ ہوگا[۱]۔

عشر کے مصارف:

۴۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ حربی اور ذمی تاجروں سے لیا ہوا عشر فئ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا[۲]۔

مصارف فئ کی تفصیل اصطلاح ''فئ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۲۶۔

العشر الأ واخرمن رمضان

تعریف:

۱- فقہاء کی اصطلاح میں رمضان کا آخری عشرہ اکیسویں رمضان کی رات سے شروع ہوکر آخری رمضان کو ختم ہوتا ہے، خواہ یہ تام ہو یا ناقص، لہذا اگر ناقص ہوتو یہ نو دن ہوگا اور اس پر آخر عشرہ کا اطلاق بطور تغلیب کے ہوگا، اس لئے کہ عشرہ کہتے ہیں: بیس تاریخ سے مہینہ کی آخری تاریخ تک کو، اور یہ دن رات دونوں کے مجموعہ کا نام ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَلَيَالٍ عَشْرٍ''[۲] (اور دس راتوں کی قسم)۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے اخیر عشرہ میں طاعات اور کار خیر میں اضافی محنت وجدوجہد کرنا مستحب ہے یعنی اس کی راتوں میں قیام کیا جائے۔ رات کے قیام، صدقات وخیرات، قرآن کریم کی تلاوت اور اس کا دور کثرت سے کیا جائے اور دور یہ ہے کہ کوئی اسے پڑھ کر سنائے یا وہ دوسرے کے سامنے پڑھے، یا اور دیگر اعمال خیر میں اضافہ کرے اور یہ نبی ﷺ کی اتباع کرتے ہوئے ہوگا، اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۴۹۱، ۴۹۳، المغنی ۳/ ۲۱۱۔

(۲) سورۂ فجر/ ۲۔

ہیں:"کان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر أحيا الليل، وأيقظ أهله، وجد وشد المئزر"[1] (جب رمضان کا آخرعشرہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ رات کو جگتے اور گھر والوں کو بھی جگا دیتے اور (عبادت میں) جد وجہد کرتے، اور پوری طرح سے کمربستہ ہوجاتے)، ایک روایت میں ہے:"کان النبی ﷺ یجتهد فی العشر الأواخر مالا یجتهد فی غیره"[2] (رمضان کے آخری عشرہ میں رسول اللہ ﷺ اتنی عبادت کرتے کہ غیر دنوں میں اتنی زیادہ نہیں کرتے تھے)۔

علماء فرماتے ہیں کہ انسان کے لئے مستحب ہے کہ رمضان میں اہل وعیال پر خرچ میں وسعت کرے اور رشتہ داروں اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن وسلوک کرے، خاص طور پر اس کے آخری عشرہ میں[3]۔

۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کا استحباب مؤکد ہوجاتا ہے، جو شخص آخری عشرہ کا اعتکاف کرنا چاہے، اس کے لئے مستحب ہے کہ اکیسویں رمضان کی رات کو مغرب سے قبل مسجد میں داخل ہوجائے اور عید کی رات تک مسجد میں رہے اور صبح کو عیدگاہ جائے[4]، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔ ابراہیم نخعی بیان کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے والوں کے لئے یہ پسند کرتے تھے کہ عید کی رات مسجد میں گذارے پھر صبح کو مسجد سے عیدگاہ کے لئے روانہ ہوجائے، تاکہ آخری عشرہ کی کوئی چیز نہ فوت ہو خواہ مہینہ تام ہو یا ناقص ہو، اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے: "کان یعتکف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتکف أزواجه من بعده"[1] (آپ ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرتے تھے تا آنکہ آپ اس دار فانی سے کوچ کر گئے، آپ کے بعد ازواج مطہرات نے اعتکاف کیا)، نیز فرمان نبوی ہے:"من کان اعتکف معی فلیعتکف العشر الأواخر"[2] (جو شخص میرے ساتھ اعتکاف کرے تو رمضان کے آخری عشرہ میں کرے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعتکاف" اور "مسجد"۔

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شب قدر قیامت تک باقی رہے گی، اٹھائی نہیں گئی ہے، اور یہ رمضان کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے، اور یہ رمضان کے مہینہ میں اس کے آخری عشرہ میں ہوتی ہے اور زیادہ امید ہے کہ آخری عشرہ کی طاق راتوں میں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"التمسوها فی العشر الأواخر من رمضان، لیلة القدر فی تاسعة تبقى، فی سابعة تبقى، فی خامسة تبقى"[3] (شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرو، لیلۃ القدر نو کی رات میں ہوگی، سات میں ہوگی، پانچ میں ہوگی)، نیز

---

(۱) حدیث عائشہؓ:"کان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۹) اور مسلم (۲/ ۸۳۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"کان النبی ﷺ یجتهد فی العشر الأواخر......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۳۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۶/ ۴۴۹،۳۷۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۷۷، المجموع للنووی ۶/ ۴۷۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۱۱۔

(۱) حدیث:"کان یعتکف العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث:"من کان اعتکف معی فلیعتکف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۱) نے حضرت ابی سعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:"التمسوها فی العشر الأواخر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۶۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**تحرّوا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان**"[1] (شب قدر کو رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لیلۃ القدر"۔

(۱) حدیث عائشہ: "تحروا ليلة القدر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۹/۴) اور مسلم (۸۲۸/۲) نے کی ہے۔

عشر ذی الحجہ

تعریف:

۱-عشر ذی الحجہ اس عدد کو کہتے ہیں جو مہینہ کی ابتداء سے شروع ہوکر دسویں تک ہوتا ہے[1]۔

عشر ذی الحجہ سے متعلق احکام:

ان میں عمل کے ثواب کا زیادہ ہونا:

۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ عشر ذی الحجہ کے دن رات شرافت وفضیلت کے ایام ہیں، ان میں عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے، اوران میں عبادت میں محنت کرنا اور اعمال خیر میں اضافہ کرنا اور مختلف قسم کی نیکیاں کرنا مستحب ہے، اس کی شان کی عظمت کی وجہ سے اللہ تعالی نے اس کی قسم کھائی ہے: "وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ"[2] (قسم ہے فجر کی اور دس (متبرک) راتوں کی)، جمہور مفسرین فرماتے ہیں کہ آیت میں مراد عشر ذی الحجہ ہے۔

یہ سال کے افضل ایام ہیں، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام، يعني**

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ "عشر"، "حج"، مغنی المحتاج ۴۷۱/۱، المجموع للنووی ۳۸۶/۵، دلیل الفالحین ۵۶/۴، کشاف القناع ۴۰۵/۲۔

(۲) سورۂ فجر/۱، ۲۔

أيام العشر قالوا:يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل الله قال:ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذلك بشيء"[۱] (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں عمل صالح کرنا اللہ تعالیٰ کو ان ایام یعنی عشر ذی الحجہ سے زیادہ پسند ہو، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا بھی نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے راستے میں جہاد بھی نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی شخص اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد میں نکلے اور وہ کسی چیز کے ساتھ نہ لوٹے)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "مامن أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر"[۲] (کوئی دن ایسا نہیں جس میں اللہ کی عبادت کرنا عشرہ ذی الحجہ کی عبادت سے زیادہ اللہ کو پسند ہو، اس کے ہر دن کا روزہ سال بھر کے روزہ کے برابر ہے، اور اس کی ہر رات کا قیام شب قدر کے قیام کے برابر ہے)۔

عشر ذی الحجہ میں روزہ کا مستحب ہونا:

۳- فقہاء بیان کرتے ہیں کہ دسویں تاریخ جو کہ قربانی اور عید الاضحیٰ کا دن ہے اس کے علاوہ ذوالحجہ کے پہلے عشرہ کے باقی دنوں میں روزہ

(۱) حدیث:"ما من أيام العمل الصالح فيها أحب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۵۷) اور ابوداؤد (۲/ ۸۱۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۳۹، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۵۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۵۔

حدیث ابو ہریرہؓ:"ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۲۲) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

رکھنا مستحب ہے، دسویں تاریخ کو روزہ رکھنا بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے اس سے مراد اس کے علاوہ باقی نو دن ہیں، ان ایام میں روزہ رکھنے کے استحباب پر فقہاء نے مذکورہ بالا احادیث سے استدلال کیا ہے۔

رہا عرفہ کے دن کا روزہ اور اس کی فضیلت تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس دن کا روزہ مستحب ہے سوائے حج کرنے والوں کے لئے، اس لئے کہ حضرت ابو قتادہؓ سے مروی ہے: "سئل رسول الله ﷺ عن صوم يوم عرفة فقال: يكفر السنة الماضية والباقية"[۱] (رسول اللہ ﷺ سے یوم عرفہ کے روزہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ گزشتہ اور آئندہ سال کا کفارہ ہوتا ہے)۔

گذرے ہوئے اور آنے والے سالوں کے کفارہ کا مفہوم بعض فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دن روزہ رکھنے والوں کے دو سالوں کے گناہ معاف کرتا ہے، اور بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ گذرے ہوئے سال کے گناہ معاف کرتا ہے اور آنے والے سال میں اسے گناہوں سے بچا جاتا ہے۔

یوم عرفہ کے روزہ کی وجہ سے جو گناہ معاف کردیئے جاتے ہیں، اس سے مراد جمہور فقہاء کے نزدیک صغائر کا معاف ہونا ہے، نہ کہ کبائر، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات مابينهن من الذنوب إذا اجتنب الكبائر"[۲] (پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک ان کے

(۱) حدیث ابی قتادہ:"سئل رسول الله ﷺ عن صوم......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

درمیان کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں بشرطیکہ کبائر سے بچتا رہے)۔

دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ عام ہے اور اللہ تعالی کا فضل وسیع ہے، اس کو تنگ نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہی امید کی جائے کہ اللہ تعالی اس کے تمام گناہ صغائر و کبائر سب معاف کردیں گے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صغائر"، فقرہ/ ۴، اور "یوم عرفۃ"۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۳۹، دلیل الفالحین ۴/ ۵۶، المجموع للنووی ۶/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۷۵۔

عِشرہ

تعریف:

۱- عِشرہ لغت میں **معاشرہ** اور **تعاشر** کا اسم ہے، اور اس کا معنی ایک ساتھ رہنا ہے، **عشیر** قریبی شخص اور دوست کے لئے بولا جاتا ہے۔

عشیر المرأة عورت کا شوہر ہے، اس لئے کہ وہ عورت کے ساتھ زندگی گزارتا ہے اور وہ اس کے ساتھ زندگی گذارتی ہے (۱)۔ حدیث میں ہے: "**إني أريتكن أكثر أهل النار، فقيل: لم يا رسول الله قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير**" (۲) (میں تمہیں زیادہ تر جہنم میں دیکھتا ہوں، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کیوں یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم لعن طعن بہت کرتی ہو اور شوہروں کی ناشکری کرتی ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں **عِشرہ زوجین** کے درمیان کی محبت والفت اور تعلق کو کہتے ہیں (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "إني أريتكن أكثر أهل النار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۰۵) اور مسلم (۱/ ۸۶، ۸۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۴۔

متعلقہ الفاظ:

نشوز:

۲-نشوز کی اصل لغت میں بلند ہونا ہے، نشوز کے معانی میں سے ایک معنی عورت کا شوہر کی نافرمانی کرنا ہے، دوسرا معنی مرد کا اپنی بیوی کو چھوڑ دینا ہے [1]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نشوز کا مفہوم بیوی کا اپنے شوہر کی اطاعت وفرمانبرداری سے نکل جانا ہے [2]۔

عشرہ بالمعروف کا حکم:

۳- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ زوجین کے درمیان خوشگوار تعلقات کا قائم رہنا مندوب اور مستحب ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں: نکاح صحیح کے احکام میں معاشرہ بالمعروف، (یعنی بہتر نباہ کرنا) ہے، اور یہ مرد کے لئے مندوب ومستحب ہے، اسی طرح عورت کے لئے بھی مستحب ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ بہتر اور خوشگوار تعلقات قائم رکھے [3]۔

بہوتی کہتے ہیں کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے مسنون ہے کہ اپنے رفیق کے ساتھ اچھے اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکالیف کو برداشت کرے [4]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ معاشرت بالمعروف دیانۃً واجب ہے قضاءً نہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں: عشرۃ بالمعروف شوہر پر واجب ہے، لیکن یہ قضاءً اس پر لازم نہیں ہے، الا یہ کہ بری عادتوں کی وجہ سے ان میں رواج ہو کہ وہ اس کی شرط لگاتے ہوں اور یمین کے ساتھ اس کو مربوط کرتے ہوں [1]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۴۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

حسن معاشرت کی ترغیب:

۴- شارع نے زوجین کے درمیان اچھے تعلقات اور حسن معاشرت کی ترغیب دی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [3] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے)۔

ابو زید فرماتے ہیں کہ مردوں کو عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرنا چاہئے، اسی طرح عورتوں پر واجب ہے کہ مردوں کے بارے اللہ سے ڈریں، امام ضحاک مذکورہ آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ جب عورتیں اللہ اور اپنے شوہروں کی اطاعت کریں تو مرد پر واجب ہے کہ وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کا معاملہ کرے ، اسے تکلیف دینے سے پرہیز کرے اور اس پر اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے [4]۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان**" [5] (عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کی وصیت قبول

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۶۳۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸ طبع الریاض، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۲۴۴ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔
(۵) حدیث: "استوصوا بالنساء خیرا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۴)

کرواس لئے کہ وہ تمہارے پاس مددگار ہیں)۔

عشرۃ بالمعروف کامفہوم:

۵-عشرۃ بالمعروف کا معنی جس کا حکم اللہ تعالی نے شوہروں کو اس آیت: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزربسر کیا کرو) میں دیا ہے وہ حسن اخلاق کے ساتھ عورتوں کے مکمل حقوق ادا کرنا ہے [1]۔

امام جصاص فرماتے ہیں: معروف میں یہ ہے کہ اس کے حقوق یعنی مہر، نفقہ اور باری پوری کئے جائیں، سخت کلامی، بے رخی، دوسری عورتوں کی طرف میلان سے گریز کیا جائے، اور بغیر کسی غلطی اور گناہ کے ترش روئی سے پرہیز کیا جائے [2]۔

ابن قدامہ کا بیان ہے کہ بعض اہل علم نے اس آیت: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (اورعورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پرحق ہے) کی تفسیر میں کہا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حق کی ادائیگی میں مماثلت ہے، کوئی ٹال مٹول نہ کرے، نہ ہی کراہت کا اظہار کرے، بلکہ خندہ پیشانی اور خوبروئی کے ساتھ پیش آئے، نہ تکلیف دے اور نہ ہی احسان جتلائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) اور یہ معروف میں سے ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے مستحب ہے کہ اپنے رفیق کے ساتھ حسن اخلاق اور نرمی کا برتاؤ کرے اور اس کی تکالیف کو برداشت کرے [1]۔

= اور ترمذی (۵/ ۲۷۴) نے حضرت عمرو بن الأحوصؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) تفسیر الطبری ۴/ ۳۱۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۴ء، إعانۃ الطالبین ۳/ ۳۷۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ء۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۳۲۔

زوجین کے درمیان عشرۃ بالمعروف کا تحقق:

۶-جیسا کہ عشرۃ بالمعروف کا معنی گذر چکا ہے کہ وہ حسن معاشرت اور خوش اسلوبی کے ساتھ حقوق کو مکمل طور پر ادا کرنا ہے۔

اور یہ حقوق یا تو شوہر کے ہوتے ہیں یا بیوی کے یا دونوں کے درمیان مشترک:

جن کی تفصیل درج ذیل ہیں:

شوہر کے حقوق:

۷-بیوی پر شوہر کا جو حق ہے وہ اہم ترین حقوق میں سے ہے، بلکہ شوہر کا حق بیوی پر ان حقوق سے بڑھ کر ہے جو شوہر پر بیوی کے ہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ولِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" [2] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور شرعی کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

امام جصاص کہتے ہیں: اللہ تعالی نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے پر حق ہے، اور شوہر کے کچھ خاص حقوق عورت پر ہیں اور عورت کے اس طرح کے حقوق شوہر پر نہیں ہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں: اس میں صراحت ہے کہ مرد کو عورت پر فضیلت

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

حاصل ہے اور حقوق نکاح میں عورت پر مرد کا حق مقدم ہے [۱]۔

نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها" [۲] (اگر میں کسی کو کسی کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو عورت کو شوہر کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیتا)۔

شوہر کے بعض حقوق:

الف-عورت کا اپنے کو شوہر کے سپرد کرنا:

۸- جب عقد نکاح اپنے شرائط کے ساتھ درست ہو تو عورت پرواجب ہے کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردے اور شوہر کو استمتاع پر قدرت دے، اس لئے کہ عقد نکاح کی وجہ سے شوہر کو عورت سے استمتاع کا حق حاصل ہوجاتا ہے، جیسا کہ عورت کو مہر لینے کا حق حاصل ہوتا ہے [۳]۔

شوہر اگر بیوی کی رخصتی کا مطالبہ کرے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ شوہر سے اتنی مدت تک کے لئے مہلت لے لے جتنی مدت کا عرف میں رواج ہو مثلاً دو اور تین دن، اس لئے کہ یہ مدت معمولی ہے جس کا عموماً رواج ہے۔

خرشی کہتے ہیں کہ بیوی عرف کے مطابق اتنی مدت کے لئے مہلت لے سکتی ہے جتنی مدت میں اس جیسی عورت کے لئے شوہر کے پاس جانے کی تیاری ممکن ہو سکے، اور یہ مدت لوگوں کے فقر وغنا کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، اور شوہر کو اس مدت سے قبل بیوی کے پاس آنے سے روک دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت صفائی اور اس طرح کی ضرورتوں کے لئے مہلت طلب کرے تو اسے اتنی مدت تک کے لئے مہلت دی جائے گی جتنی مدت قاضی مناسب سمجھ رہے ہوں، جیسے ایک یا دو دن اور تین دن سے زیادہ نہیں ہوگی اور یہ مہلت دینا واجب ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اسے کسی بھی تیاری کے لئے مہلت نہیں دی جائے گی، بہوتی نے لکھا ہے کہ "الغنیۃ" میں مذکور ہے کہ اگر عورت یا اس کے گھر والے مہلت طلب کریں تو مرد کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس کو قبول کرے [۱]۔

ب-سپردگی کے موانع:

عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ درج ذیل حالات میں اپنے کو شوہر کے حوالہ کرنے سے باز رہے۔

۱) اس کا مہر معجّل وصول نہ پایا:

۹- عورت کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس وقت تک سپرد کرنے سے باز رہے جب تک کہ شوہر مہر معجّل ادا نہ کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تسلیم" فقرہ/ ۱۹، اور "مہر"۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۴۲، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۸۸ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۷، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۷، کشاف القناع ۵/ ۱۸۵۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۳/ ۲۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۷۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۹۔

۲) صغر:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ سپردگی موانع میں صغر بھی ہے، صغیرہ جو کہ قابل وطی نہ ہو اس کو شوہر کے حوالہ اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ بڑی نہ ہوجائے، اور یہ رکاوٹ دور نہ ہوجائے اس لئے کہ فرط شہوت شوہر کو جماع پر آمادہ کرے گی، اور صغیرہ کو اس سے ضرر لاحق ہوجائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ صغیرہ وطی کو برداشت کرنے کے لائق ہوجائے گی تو یہ مانع ختم ہوجائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر کہے کہ اسے میرے حوالہ کردو اور جب تک یہ وطی کے لائق نہ ہوجائے گی میں اس وقت تک اس سے وطی نہیں کروں گا، تب بھی اسے اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ قابل اعتماد ہو، اس لئے کہ ہیجان شہوت پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صغیرہ جب نو سال کی ہوجائے تو اس کو شوہر کے حوالہ کردیا جائے گا، نو سال کی عمر کے بعد ان کو روکنے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ وہ نحیف اور کمزور جسم والی ہو، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ بنی بعائشة وھی بنت تسع سنین**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے ساتھ شب زفاف اس وقت منایا ہے جبکہ ان کی عمر نو سال کی تھی)، لیکن قاضی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ حکم بطور تحدید نہیں ہے، کیونکہ امام احمد نے اس کا ذکر کیا ہے کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ نو سال کی بچی سے استمتاع (لطف اندوزی) ممکن ہوتی ہے۔

اگر نو سال کی لڑکی شوہر کے سپرد کردی جائے اور شوہر کے بڑا ہونے کی وجہ سے اسے نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ شوہر کو جماع سے روک دے، اور اس سے محض اسی طرح استمتاع کرے جس طرح کہ حائضہ عورت سے استمتاع کیا جاتا ہے(۱)۔

۳) مرض:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ بیوی کو شوہر کی سپردگی کے موانع میں سے مرض بھی ہے، اور یہاں مرض سے مراد وہ مرض ہے جو جماع سے مانع ہو، ایسی صورت میں مرض کے زائل ہونے کے وقت تک عورت کو مہلت دی جائے گی۔ شافعیہ نے بیمار عورت کے ساتھ اس کو بھی لاحق کیا ہے جو دبلی پتلی ہو، وطی سے ضرر کا اندیشہ ہو(۲)۔

ب- طاعت:

۱۲- بیوی پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہر کی اطاعت کرے، حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**أن رجلا انطلق غازیا وأوصی امرأته أن لا تنزل من فوق البیت، وکان والدھا فی أسفل البیت، فاشتکی أبوھا، فأرسلت إلی رسول الله ﷺ تخبرہ وتستأمرہ فأرسل إلیھا: اتقی الله وأطیعی زوجک، ثم إن والدھا توفی فأرسلت إلیه تستأمرہ، فأرسل إلیھا مثل ذلک، وخرج رسول الله ﷺ وأرسل إلیھا: إن الله قد غفرلک بطواعیتک لزوجک**"(۳)

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ بنی بعائشة وھی بنت تسع سنین......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۰) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۹) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۶۔

(۳) حدیث انس: "أن رجلا انطلق غازیا" کی روایت حکیم ترمذی نے نوادر الاصول (ص ۱۷۶) میں کی ہے۔

(ایک شخص غزوہ کے ارادہ سے گھر سے نکلا اور بیوی سے یہ کہا کہ گھر کی چھت سے نیچے نہ اترنا، اس عورت کے والد اس کے گھر سے نیچے رہتے تھے، چنانچہ ان کے والد بیمار ہوئے، اس کے بعد اس عورت نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اس کی اطلاع دی اور آپ ﷺ سے اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اس عورت کو کہلا بھیجا کہ اللہ سے ڈرو اور اپنے شوہر کی اطاعت کرو، اس کے بعد اس کے والد کا انتقال ہوگیا، پھر اس عورت نے حضور ﷺ کی خدمت میں اطلاع دی اور آپ ﷺ سے اجازت چاہی، چنانچہ آپ ﷺ نے پہلے ہی کی طرح خبر بھیج دی، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نکلے اور اس عورت کو یہ خوشخبری دی کہ اللہ تعالی نے تیری مغفرت شوہر کی اطاعت کی وجہ سے کردی)۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت کا شوہر اور بیمار ماں ہوں تو اس عورت پر اپنی ماں کے مقابلہ میں شوہر کی اطاعت واجب ہے، الا یہ کہ وہ اس کو اجازت دے دے[۱]۔

شارع نے شوہر کی اطاعت پر بیوی کے لئے بڑا ثواب رکھا ہے، جیسا کہ شوہر کے حکم کی خلاف ورزی پر بڑا گناہ رکھا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح**"[۲] (اگر شوہر اپنی بیوی کو بستر پر بلائے اور وہ نہ آئے اور وہ بیوی پر غصہ کی حالت میں رات گذار دے تو ملائکہ صبح تک اس پر لعنت کرتے رہتے ہیں)۔

بیوی پر شوہر کی اطاعت واجب ہونے میں یہ قید ہے کہ اطاعت معصیت میں نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ بیوی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ

(۱) المغنی ۷/۲۰۔

(۲) حدیث :"إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه......" کی روایت مسلم (۱۰۶۰/۲) نے کی ہے۔

شوہر کی اطاعت ایسی چیز میں کرے جو حلال نہ ہو، مثلاً شوہر بیوی سے زمانہ حیض یا غیر محل حرث میں وطی کا مطالبہ کرے، یا اس کے علاوہ کسی معاصی کا مطالبہ کرے، کیونکہ خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی[۱]۔

ج- بیوی سے استمتاع:

۱۳- بیوی پر شوہر کے حقوق میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ بیوی سے استمتاع اور لطف اندوزی کرے، اس لئے کہ یہ عقد نکاح کے مقاصد میں ہے۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کے کل جسم کو دیکھے یہاں تک کہ شرمگاہ کو بھی دیکھ سکتا ہے[۲]۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ نکاح صحیح کے احکام میں یہ ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کی زندگی میں اس کے سر سے لے کر پیر تک دیکھنا اور چھونا حلال ہے، اس لئے کہ وطی دیکھنے اور چھونے سے بڑھ کر ہے، لہذا وطی کے حلال ہونے سے دیکھنے اور چھونے کا حلال ہونا بدرجہ اولی حلال ہوگا[۳]۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو اپنی بیوی کی شرمگاہ کو چھوئے اور وہ اس کی شرمگاہ کو چھوئے کہ تحریک پیدا ہو تو کیا اس میں آپ کوئی حرج سمجھتے ہیں؟ امام ابوحنیفہ نے جواب دیا نہیں، بلکہ میں امید کرتا ہوں

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶۹/۵ طبع دار الکتب المصریہ ۱۹۳۷ء، المغنی لابن قدامہ ۲۰/۷، احکام النساء لابن الجوزی ۷۷، ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مکتبۃ التراث الإسلامی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۴/۵، مغنی المحتاج ۱۲۳/۳، ۱۳۴، کشاف القناع ۱۶/۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۳۳۱/۲۔

کہ اس میں اجر بڑھے گا [1]۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی سے لطف اندوزی کا حق ہر طرح سے حاصل ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ شرم گاہ میں ہو خواہ شرم گاہ میں پیچھے کی طرف سے لطف اندوزی کی جارہی ہو [2]، کیونکہ اللہ تعالی کا قول ہے: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُم فَأْتُوا حَرْثَكُم أَنَّى شِئْتُم" [3] (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو)۔

شوہر کا بیوی کو استمتاع یا کمال استمتاع کے ہر قسم کے موانع سے روکنا

۱۴- چونکہ نکاح صحیح کے مقاصد میں سے شوہر کا بیوی سے استمتاع ہے، اس لئے شوہر کو یہ حق ہوگا کہ بیوی کو ان تمام چیزوں کے اختیار کرنے سے روک دے جو استمتاع یا کمال استمتاع سے مانع ہوں۔

اسی بنیاد پر فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ حیض اور نفاس سے فراغت کے بعد بیوی کو غسل کرنے پر مجبور کرے، اس لئے کہ غسل نہ کرنا استمتاع سے مانع ہوگا، جو شوہر کا حق ہے، اس لئے شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ بیوی کو اس چیز کے ختم کرنے پر مجبور کرے جو اس کے حق سے مانع ہو [4]۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جو چیز کمال استمتاع سے مانع ہو اس سے بھی شوہر کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔ کمال ابن ہمام لکھتے ہیں: اس کو حق حاصل ہے کہ بیوی کو اس چیز کے کھانے سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴۔

(۲) الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، إعانۃ الطالبین ۳/ ۳۴۰، کشاف القناع ۵/ ۱۸۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۳۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، حاشیۃ العدوی مع الخرشی ۱/ ۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰۔

روک دے جس کی بو سے شوہر کو تکلیف پہنچتی ہو اور سوت کاتنے سے۔

اسی بنا پر شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے ذریعہ زینت اختیار کرنے سے روک دے جس کی بو سے اس کو تکلیف پہنچتی ہو، مثلاً اگر سبز مہندی سے شوہر کو تکلیف محسوس ہو تو اسے روکنے کا حق حاصل ہے، اور اگر شوہر کو کوئی زینت پسند ہو اور وہ اس کو اختیار نہ کرے تو شوہر کو ترک زینت پر مارنے کا حق بھی ہے [1]۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: شوہر کو حق حاصل ہے کہ بیوی کو خوشبو استعمال کرنے اور بال وغیرہ کی صفائی کرنے پر مجبور کرے [2]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو اس نجاست کے دھونے پر مجبور کرے جو اس کے اعضاء میں لگی ہو تا کہ وہ اس کے ساتھ استمتاع کر سکے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ بیوی کو نجس کپڑے اور ایسے کپڑے جس کی بو ناپسندیدہ ہو پہننے سے روک دے، اور اسے بال کی صفائی کرنے، یا ناخن تراشنے، بغل کے بال اور میل کچیل صاف کرنے پر مجبور کرے، خواہ یہ چیزیں زیادہ ہوں یا کم، اور شوہر کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے روک دے جس کی بو اس کے لئے باعث تکلیف ہو، جیسے پیاز اور لہسن، اور ایسی چیز کے کھانے سے روکنے کا بھی حق ہے جس سے بیماری پیدا ہونے کا اندیشہ ہو [3]۔

د- نافرمانی کے وقت تادیب:

۱۵- شوہر کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ اگر بیوی سے نشوز اور نافرمانی

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵۲۰ طبع الأمیریہ ۱۳۱۵ھ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹، کشاف القناع ۵/ ۱۹۰۔

سرزد ہوتو اس کی تادیب کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے:"واللاتِي تخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُروهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سبيلًا إنَّ اللَّهَ كَانَ عليًّا كَبِيرًا"[1] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہوتو انہیں نصیحت کرواور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دواور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بیشک اللہ بڑا رفعت والا ہے، بڑا عظمت والا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تادیب"فقرہ/۸، اور "نشوز"۔

ھ-شوہر کوجس کا آنا ناپسند ہواس کواجازت نہ دینا:

۱۶-شوہر کا بیوی پرایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر کسی کواس کے گھر میں آنے کی اجازت نہ دے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا:"لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه"[2] (کسی عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر جبکہ وہ موجود ہو، روزہ رکھے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کسی کو اس کے گھر آنے دے)۔

حافظ ابن حجر نے امام نووی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر کسی شخص کواس کے گھر میں آنے کی اجازت نہ دے لیکن یہ اس پر محمول ہے کہ اس کوشوہر کی رضامندی معلوم نہ ہو اور اگر اس کواس بارے میں شوہر کی رضامندی معلوم ہوتو کوئی حرج نہیں ہوگا مثلاً وہ شخص جس کی عادت ہو کہ وہ مہمانوں کوان کے لئے تیار کردہ خاص مقام میں ٹھہراتا ہوتو خواہ وہ موجود ہو یا غائب ایسے مہمانوں کوٹھہرانے کے لئے تواس پر کسی خاص اجازت کی ضرورت نہیں ہے، خلاصہ یہ کہ شوہر کی اجازت خواہ تفصیلی ہو یا اجمالی ضروری ہے[1]۔

و-شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا:

۱۷-بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے[2]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: "أن امرأة أتت النبی علیہ السلام فقالت: يا رسول الله ماحق الزوج على زوجته؟ فقال: حقه عليها ألا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع"[3] (ایک عورت نبی کریم علیہ السلام کی خدمت میں آئی اورعرض کیا: یارسول اللہ! شوہر کاحق بیوی پر کیا ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس کا حق اس پر یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے اور اگر وہ ایسا کرے گی تو

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴، نیز دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، ۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۴۶۔

(۲) حدیث:"لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۹۵) اور مسلم (۲/ ۷۱۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فتح الباری ۹/ ۲۹۶ طبع مکتبۃ الریاض، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۵۸ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۱، فتح القدیر ۳/ ۳۰۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۸، المغنی ۷/ ۲۰۔

(۳) حدیث:"أن امرأة أتت النبی علیہ السلام......" کی روایت طبرانی نے کی ہے، جیسا کہ الترغیب والترہیب للمنذری (۳/ ۵۷، ۵۸) میں ہے۔منذری نے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آسمان کے فرشتے اور رحمت وعذاب کے فرشتے اس عورت پر لعنت بھیجیں گے، تا آنکہ وہ عورت گھر لوٹ آئے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زوج'' فقرہ/ ۵،۶ میں ہے۔

ز- خدمت:

۱۸- بیوی پر شوہر کی خدمت کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیوی پر شوہر کی خدمت کرنا واجب نہیں ہے، البتہ عرف ورواج میں جس قدر خدمت رائج ہے اس کا انجام دینا اولی اور بہتر ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ بیوی پر شوہر کی خدمت دیانۃً واجب ہے، قضاءً نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان باطنی اعمال میں جن میں بیوی سے خدمت لینے کا رواج ہو، بیوی پر شوہر کی خدمت واجب ہے، الا یہ کہ بیوی شرفاء کے خاندان میں سے ہو تو اس صورت میں اس پر خدمت واجب نہ ہوگی الا یہ کہ اس کا شوہر تنگ حال ہو[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''خدمۃ'' فقرہ/ ۱۸ میں ہے۔

ح- بیوی کے ساتھ سفر کرنا:

۱۹- شوہر کا حق بیوی پر یہ ہے کہ شوہر بیوی کے ساتھ سفر کرے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لے جائے، اس لئے کہ نبی ﷺ اور صحابہ کرام اپنی بیویوں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۴/ ۱۸۶، فتح الباری ۹/ ۳۲۴، ۵۰۶، تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۱۶، کشاف القناع ۵/ ۱۹۵۔

بیوی کے سفر کرنے کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ شوہر بیوی کے متعلق خطرے سے مطمئن ہو[1]۔

بیوی کے حقوق:

الف- مہر:

۲۰- شوہر پر بیوی کا ایک حق مہر ہے[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً''[3] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)۔

الکیاالہراس کہتے ہیں کہ یہاں ''نِحْلة'' سے مراد فریضہ ہے، یہ اسی طرح ہے جیسا کہ وراثت کے احکام ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالی نے فرمایا: ''فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ''[4] (یہ سب اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ہے)۔

اسی طرح شوہر کے لئے جائز نہیں ہے کہ بیوی کی رضامندی اور خوش دلی کے بغیر اس کے مہر میں سے کچھ بھی لے[5]، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا''[6] (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے چکو اس میں سے کچھ واپس لو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''مہر'' میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۷، ۲۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۷، مطالب اُولی النہی ۵/ ۲۵۸۔
(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۱۳۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۹۔
(۳) سورۂ نساء/ ۴۔
(۴) احکام القرآن للکیاالہراس ۲/ ۱۰۵، نیز دیکھئے: سورۂ نساء/ ۱۱۔
(۵) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۷، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۱۶ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۷ء۔
(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

ب-نفقہ:

۲۱- شوہر پر بیوی کا ایک حق نفقہ ہے [۱]۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ" [۲] (وسعت والے کوخرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اورجس کی آمدنی کم ہواسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)، نیز فرمان نبوی ﷺ ہے:"فاتقوا الله فی النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله،واستحللتم فروجهن بكلمة الله...... ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" [۳] (عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو،اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کا واسطہ دے کر حاصل کیا ہے،اورتم نے ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ کے حوالہ سے حلال بنایا ہے، اورتم پر ان کا رزق اور لباس معروف طریقہ سے واجب ہے)۔

ابن ہبیرہ کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان پر اس کی بیوی، نابالغ بچہ اور باپ کا نفقہ واجب ہے [۴]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"نفقۃ" میں ہے۔

ج-بیوی کو پاک دامن رکھنا:

۲۲- بیوی کا حق شوہر پر یہ ہے کہ وہ اس کو پاک دامن رکھے،اس کی شکل یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ وہ بیوی کے ساتھ ہمبستری کرے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہمبستری کرنا شوہر پر واجب نہیں ہے بلکہ وہ اس کے حق میں محض سنت ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"وطء" میں ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ آزاد بیوی کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرے،اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے:"نهى رسول الله ﷺ عن عزل الحرة إلا بإذنها" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت کی اجازت کے بغیر اس سے عزل سے منع فرمایا ہے)،اور اس لئے بھی کہ اولاد عورت کا حق ہے،اور عزل کی صورت میں عورت پر ضرر لاحق ہوگا،اس لئے یہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لیکن بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ فساد زمانہ کی وجہ سے اگر شوہر کو اولاد کے بگڑنے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بیوی کی رضامندی کے بغیر عزل کرنا جائز ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح:"عزل" اور"وطء" میں ہے۔

د-بیوی کے پاس شب باشی:

۲۳- بیوی کے پاس شوہر کی شب باشی کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/۵۰،القلیوبی وعمیرہ ۴/۶۹،کشاف القناع ۵/۴۶۰۔

(۲) سورۂ طلاق/۷۔

(۳) حدیث:"فاتقوا الله فی النساء......" کی روایت مسلم (۲/۸۸۹،۸۹۰) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) الإفصاح لابن ہبیرہ ۲/۱۸۱ طبع المؤسسۃ السعیدیہ الریاض۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۱، فتح القدیر ۲/۵۱۸، الفواکہ الدوانی ۲/۴۶، البجیرمی علی الخطیب ۳/۳۹۵،کشاف القناع ۵/۱۹۲۔

(۲) حدیث:"نهى رسول الله ﷺ عن عزل الحرة إلا بإذنها" کی روایت بیہقی (۷/۲۳۱) نے کی ہے،ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۸۸) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۷۹،۳۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۶۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۷۵،کشاف القناع ۵/۱۸۹۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کے پاس رات گذارنا واجب ہے، البتہ اس کے اوقات کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں کسی طرح کی تعیین نہیں ہے، بلکہ شوہر پر بلاتعیین وقت کے بیوی کے پاس کبھی کبھی رات گذارنا واجب ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اگر شوہر عبادت یا دیگر مصروفیات کی وجہ سے بیوی کے ساتھ مشغول نہ رہ سکے تو مفتی بہ مسلک یہ ہے کہ اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے بلکہ اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے ساتھ شب گذاری کرے، اور بلاتعیین وقت اس کے ساتھ کبھی کبھی صحبت کرے، امام طحاوی کی رائے ہے کہ چار راتوں میں سے بیوی کو ایک دن اور رات کا حق حاصل ہے، اور بقیہ دن اور رات شوہر کو اختیار ہے، اس لئے کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ بیوی کے اس حق کو تین راتوں میں دیگر تین آزاد بیویوں سے نکاح کر کے ساقط کردے، ہاں! اگر بیوی باندی ہو تو اسے سات دنوں میں ایک دن اور رات کا حق ہوگا، یہی قول امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے[1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ اپنی آزاد بیوی کے بستر پر چار راتوں میں سے ایک رات گذارے، اس لئے کہ کعب بن سوار روایت کرتے ہیں کہ وہ ایک دن حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک عورت آئی اور اس نے عرض کیا اے امیر المؤمنین! میں کسی کو اپنے شوہر سے افضل نہیں سمجھتی ہوں، واللہ! وہ رات میں قیام (عبادت) کرتے ہیں، اور دن میں روزہ رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ نے اس عورت کے حق میں مغفرت کی دعا کی اور اس کی تعریف کی، وہ عورت شرما گئی اور واپس چلی گئی، کعب بن سوار نے عرض کیا اے امیر المؤمنین! آپ نے اس عورت کو اس کے شوہر کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۹۔

پاس کیوں نہیں لوٹایا؟ حضرت عمرؓ نے کہا کیا مطلب! حضرت کعب نے جواب دیا کہ یہ عورت آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں شکایت کرنے آئی تھی کہ جب ان کی عبادت کا یہ حال ہوگا تو وہ اپنی بیوی کے لئے کب فارغ ہوگا؟ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے شوہر کو بلا بھیجا اور حضرت کعب سے فرمایا کہ تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو، کیونکہ تم نے ان کے جس معاملہ کو سمجھا ہے میں نے اسے نہیں سمجھا، حضرت کعب نے کہا کہ یہ میری رائے ہے کہ یہ عورت تین عورتوں کے ساتھ چوتھی سمجھی جائے، لہذا آپ ان کے شوہر کو تین راتوں کا حق دے دیں جن میں وہ عبادت کریں، اور ایک دن ورات کا حق اس عورت کو دے دیں، یہ فیصلہ ایسا تھا جو مشہور ہوگیا تھا لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی گویا یہ اجماع کی طرح ہے، اس کے علاوہ نبی کریم ﷺ کا وہ قول بھی تائید کر رہا ہے، جو آپ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے فرمایا تھا: "**إن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا**"[1] (تیرے جسم کا تم پر حق ہے، تیری آنکھ کا تجھ پر حق ہے، اور تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے)۔

قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں: بلاتعیین وقت کے شوہر پر اتنی شب گذاری واجب ہے، جس سے کہ بیوی کی وحشت کا ضرر دور ہوجائے، اور انس ومحبت جو زوجیت کا مقصود ہے حاصل ہوجائے، اور اس مدت اور وقت کی تعیین قاضی وقت دونوں کے حالات پر غور کر کے طے کرے، مرداوی نے اس قول کو درست قرار دیا ہے، اور شب گذاری اس وقت واجب ہے جبکہ بیوی اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، لہذا بغیر طلب کے واجب نہیں ہوگا[2]۔

(۱) حدیث: "إن لجسدك عليك حقا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۹۹) اور مسلم (۲/ ۸۱۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۹۱، الإنصاف ۸/ ۳۵۳۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر بیوی کے پاس رات گذارنا واجب نہیں ہے، بلکہ یہ صرف مسنون ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شب باشی میں سنت کا ادنیٰ درجہ چار راتوں میں سے ایک رات ہے اور اس کو اس شخص پر قیاس کیا گیا جس کی چار بیویاں ہوں۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اپنی رائے یہ بیان کی ہے کہ بیوی کے پاس رات گذارنا واجب ہے، یا اس کے پاس برائے انس ومحبت آئے، اس لئے کہ اس کو تنہا چھوڑنے میں اس کا ضرر ہوگا خاص طور پر ان مقامات میں جہاں کہ فساد اور چوروں سے اندیشہ ہو[1]۔

ھ- بیوی کو خادم دینا:

۲۴- بیوی کا ایک حق شوہر پر یہ ہے کہ اس کو خادم دے، اس لئے کہ یہ حسن معاشرت میں داخل ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی ضرورت ہمیشہ پڑتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خدمة'' فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات۔

و- باری مقرر کرنا:

۲۵- بیوی کا ایک حق شوہر پر باری مقرر کرنا ہے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ شوہر ایک سے زائد شادیاں کرے[2]۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل، ويقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"[1] (رسول اللہ ﷺ باری تقسیم فرمالیا کرتے تھے، اور اس میں عدل و برابری فرماتے تھے، اور دعا فرماتے کہ اے اللہ! یہ میری تقسیم اس چیز کے بارے میں ہے جو میری قدرت میں ہے تو اس چیز میں میری ملامت نہ کرنا جو تیری قدرت میں ہے، لیکن میری قدرت میں نہیں ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قسم'' میں ہے۔

میاں بیوی کے درمیان مشترک حقوق:

الف- مباشرۃ بالمعروف:

۲۶- مباشرۃ بالمعروف میاں بیوی کے درمیان مشترک حقوق میں سے ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک پر واجب ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ حسن معاشرت اختیار کرے۔

تفصیل فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

ب- استمتاع:

۲۷- میاں بیوی کے مشترک حقوق میں سے ایک دوسرے سے استمتاع اور لطف اندوزی بھی ہے، یہ حق اگرچہ مشترک ہے لیکن عورت کے مقابلہ میں مرد کے حق میں زیادہ قوی ہے۔

تفصیل فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) العدوی علی الرسالہ ۲/ ۵۹، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۸۱، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۵/ ۱۹۸، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۷۔

(۱) حدیث عائشہ: "كان رسول الله ﷺ يقسم فيعدل....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۰۱) اور ترمذی (۳/ ۴۳۷) نے کی ہے، ترمذی نے اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

ج-وراثت:

۲۸- زوجین کے مشترک حقوق میں وراثت بھی ہے، چنانچہ شوہر بیوی کی وفات کے وقت اس کا وارث ہوگا، اسی طرح بیوی بھی اپنے شوہر کی وفات پر اس کی وارث ہوگی[۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَاتَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْدَيْنٍ"[۲] (اور تمہارے لئے اس (مال) کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت (نکالنے) کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا اداء قرض کے بعد اور ان (بیویوں) کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان (بیویوں) کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت (نکالنے کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "إرث" فقرہ/۳۶، ۳۷، ۳۸ میں ہے۔

عَشِیرۃ

دیکھئے: "عاقلۃ"۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

عِصَابَۃ

تعریف:

۱-عصابہ: لغت میں ''عصب'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی سخت لپیٹنا ہے، کہا جاتا ہے: ''عصب الشيء يعصب عصباً'' یعنی اس کو لپیٹا اور باندھا۔ عصابۃ وہ چیز جو لپیٹی جائے، کہا جاتا ہے: عصب رأسه وعصبه: یعنی اس نے اپنا سر باندھا[۱]۔ عصابہ کا اطلاق عمامہ، لوگوں کی جماعت، گھوڑوں اور پرندوں پر بھی ہوتا ہے[۲]۔

اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک عصابہ کا استعمال دو معنوں کے لئے مخصوص ہے:

اول: عمامہ ہے، جیسا کہ حضرت ثوبانؓ کی حدیث میں ہے: ''أن النبی ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب''[۳] (نبی ﷺ نے صحابہ کو عصائب یعنی عمامہ پر مسح کرنے کا حکم دیا)، خطابی کہتے ہیں کہ عمامہ کو عصائب اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے سر باندھا جاتا ہے[۴]۔

دوم: زخم پر باندھی جانے والی پٹی[۵]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) حدیث ثوبان: ''أن النبی ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب......'' کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۱) اور حاکم (۱/۱۶۹) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۴) سنن ابوداؤد مع شرح الخطابی ۱/۱۰۱، ۱۰۲۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۱۸۵۔

متعلقہ الفاظ:

جبیرہ:

۲-جبیرہ: لغت میں وہ لکڑیاں ہیں جو ہڈیوں پر باندھی جاتی ہیں تا کہ وہ ہڈیوں کو برابر کردے، کہا جاتا ہے: جبرت اليد: یعنی ہاتھ پر پٹی باندھی گئی[۱]۔

اکثر فقہاء جبیرہ کو لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، البتہ مالکیہ نے جبیرہ کی تفسیر کی ہے، اور اس کو عام معنی میں لیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جبیرہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے زخم کا علاج کیا جائے، خواہ لکڑیاں ہوں یا مرہم یا ان کے علاوہ[۲]۔

اجمالی حکم:

اول-عصابہ عمامہ کے معنی میں:

فقہاء نے اس کے احکام مختلف مواقع میں بیان کئے ہیں، ان میں چند احکام درج ذیل ہیں:

الف-مسح:

۳-حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں عمامہ پر مسح جائز ہے، (ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے)، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے: ''توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة''[۳] (رسول اللہ ﷺ نے وضو فرمایا اور خفین

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) ابن عابدین ۱/۱۸۵، منح الجلیل ۱/۹۶، أسنی المطالب ۱/۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/۲۷۷۔
(۳) حدیث المغیرۃ بن شعبہ: ''توضأ رسول الله ﷺ ومسح على الخفين والعمامة......'' کی روایت مسلم (۱/۲۳۰) نے کی ہے۔

اور عمامہ پرمسح کیا)، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسی جگہ میں قائم ہے جس کے مسح کا حکم شریعت میں وارد ہے، لہذا خفین کی طرح اس پر مسح کرنا جائز ہوگا جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے [۱] لیکن مالکیہ نے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کے اتارنے میں ضرر کا اندیشہ ہو یا اس کا اتارنا دشوار ہو [۲]۔

حنفیہ مسح علی العمامہ کو جائز نہیں کہتے ہیں، ان کے نزدیک عمامہ سر سے اتارا جائے گا، اور سر پر مسح کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول میں سر پر مسح کرنے کا حکم ہے بخلاف خف پر مسح کرنے کے، اس لئے کہ خفین کے اتارنے میں حرج ہے، اس لئے ان پر مسح جائز ہے [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''عمامة'' اور ''مسح'' میں ہے۔

ب-عمامہ کے پیچ پر سجدہ:

۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، البتہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر عذر ہو تو اس صورت میں مکروہ نہیں ہے، لیکن درستگی کی صورت میں یہ شرط ہے کہ سجدہ پوری پیشانی یا بعض حصہ پر ہو لیکن پیشانی کے اوپر سجدہ نہ ہوگا [۴]۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، دیکھئے: ''سجود'' فقرہ/ ۷۔

اس معنی کے اعتبار سے عصابہ کے احکام کی تفصیل اصطلاح: ''عمامة'' میں ہے۔

(۱) شرح الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱۔
(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۱۳۰۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۸۱۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴۔

دوم-عصابہ پٹی کے معنی میں:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ حالت عذر میں دھونے یا تیمّم کے بجائے پٹیوں پر مسح کرنا جائز ہے [۱]۔

اس معنی میں عصابہ کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جبیرة'' فقرہ/ ۴۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۳، المہذب ۱/ ۴۴، المجموع ۲/ ۳۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۷۷۔

عصبۃ

تعریف:

۱- عصبۃ: ''عصب'' سے مشتق ہے، اس کا معنی سخت لپیٹنا ہے، کہا جاتا ہے: **عصب برأسه العمامة**: اس نے اپنے سر پر عمامہ باندھا اور اس کو لپیٹا۔ ''عصبہ لغت میں آدمی کے بیٹوں اور باپ کی طرف سے اس کے رشتہ داروں کو بھی کہتے ہیں، ازہری کہتے ہیں: **عصبة الرجل** ان اولیاء ذکور کو کہتے ہیں جو اس کے وارث ہوتے ہیں، ان کو عصبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نسب کو باندھ دیا ہے، باپ ایک کنارہ ہے اور بیٹا ایک کنارہ، بھائی ایک جانب ہے اور چچا ایک جانب، اس طرح نسب کا احاطہ ہو گیا ہے، اس لئے ان کو عصبہ کہا جاتا ہے اور ہر وہ چیز جو ایک شئی کے گرد گھومے اس کو عصب بہ کہا جاتا ہے [۱]۔ عصبہ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو ایسے شخص کے وارث ہوتے ہیں جس کے والد اور ولد بوقت وفات نہ ہوں۔

اصطلاح میں: جن لوگوں کے وارث ہونے پر اجماع ہے ان میں جس کا کوئی مقررہ حصہ نہ ہو وہ عصبہ ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی اصحاب فرائض میں سے نہ ہو تو پورے مال کا وارث ہوگا اور اگر کوئی اصحاب فرائض میں سے ہو تو اس کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا وارث ہوگا [۲]۔

(۱) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۲۔
(۲) لسان العرب، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۔

متعلقہ الفاظ:

اصحاب الفروض:

۲- یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے کتاب اللہ میں مقرر حصہ ہے۔

ذوی الارحام:

۳- ذوی الارحام: یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے نہ تو کوئی حصہ مقرر ہے اور نہ وہ عصبہ ہیں [۱]۔

عصبہ سے متعلق احکام:

میت کو غسل دینے اور نماز جنازہ کے پڑھانے کے سلسلہ میں عصبہ کو مقدم کرنا:

۴- میت کو غسل دینے اور اس پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں عصبہ کی ترتیب کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جنائز''، فقرہ/ ۴/ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

ولایت نکاح میں عصبہ:

۵- عصبہ (عصبہ بنفسہ) کو اپنے قریبی عورتوں پر ولایت حاصل ہے، چنانچہ وہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے نکاح کرائے گا، اور انہیں ولایت نکاح میں سلطان پر مقدم رکھا جائے گا، اور اگر چند عصبہ جمع ہو جائیں تو وراثت کی ترتیب میں جو زیادہ قریب ہیں ان کو مقدم رکھا جائے گا، اور الاقرب فالاقرب کا اصول جاری ہوگا، البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ بیٹا

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۹۴، ۵۰۵، المحلی مع القلیوبی ۳/ ۱۳۷۔

ہونے کی بنا پر اپنی ماں کا نکاح نہیں کرائے گا، اس لئے کہ بیٹے اور ماں میں نسب میں مشارکت نہیں ہے، لہذا وہ سب سے عار کو دفع کرنے کا خیال نہیں کرے گا، الّا یہ کہ وہ عورت کے چچازاد بھائی کا بیٹا ہوتو عصبہ نسبی ہونے کی بنا پر ماں کے نکاح میں ولی ہوگا، اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا امام شافعی سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک بیٹا، بیٹا ہونے کی بنا پر اپنی ماں کا نکاح کرائے گا، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک وہ باپ پر ولایت میں مقدم ہوگا، اور امام احمد، امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک باپ مقدم ہوگا۔

تفصیل ''ولایۃ النکاح'' میں ہے۔

حضانت (پرورش) میں عصبہ کا حق:

٦- اگر کوئی ایسی عورت نہ ہو جس کو پرورش کا حق حاصل ہے تو حق حضانت مردوں میں عصبہ محض کی طرف وراثت کی ترتیب پر منتقل ہوجائے گا، پس باپ مقدم ہوگا، پھر دادا، پھر حقیقی بھائی، پھر علاتی بھائی، ان کے بعد اسی ترتیب پر تمام عصبہ۔

تفصیل اصطلاح: ''حضانۃ'' فقرہ/١٠ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

قتل خطا اور قتل شبہ عمد میں عصبہ پر دیت کا لازم ہونا:

٧- قتل خطا کی دیت جنایت کرنے والے کے عاقلہ پر لازم ہوتی ہے، عاقلہ میں عصبہ نسبی بھی ہیں، اس میں الاقرب فالاقرب کے اصول کو جاری کیا جائے گا، البتہ شافعیہ نے اس سے اصول وفروع کو مستثنی قرار دیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ اصل اور فرع عاقلہ میں شامل نہیں ہوں گے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''دیات'' فقرہ/٧٦ اور ''عاقلۃ'' میں ہے۔

وراثت میں عصبہ:

٨- وراثت میں عصبہ کی درج ذیل چند قسمیں ہیں:

الف۔ عصبہ بنفسہ: میت کا وہ مرد رشتہ دار ہے جس کا میت کے ساتھ رشتہ جوڑنے میں کوئی عورت بیچ میں نہ آئے، جیسے بیٹا اور پوتا۔

ب۔ عصبہ بغیرہ: یہ بیٹیاں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ اور پوتیاں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ یا اپنے چچازاد بھائیوں کے ساتھ اور حقیقی بہنیں ہیں یا علاتی بہنیں ہیں اپنے بھائیوں کے ساتھ یا دادا کے ساتھ، خواہ وہ ان تمام صورتوں میں تنہا ہوں یا چند ہوں اور عصبہ اصحاب فرائض کے باقی ماندہ مال کے وارث ہوتے ہیں اور تنہا ہونے کی صورت میں پورے مال کو سمیٹ لیتے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''إرث'' فقرہ/٤٥، ٥٠ میں ہے۔

ج۔ عصبہ مع غیرہ: یہ سگی بہنیں یا علاتی بہنیں ہیں بیٹی کے ساتھ یا پوتیوں کے ساتھ، خواہ وہ تنہا ہوں یا چند ہوں۔

عصبہ اصحاب فرائض کے باقی ماندہ مال کے وارث ہوتے ہیں اور تنہا ہونے کی صورت میں سمیٹ لیتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''ارث'' فقرہ ٤٥، ٥٠ میں ہے۔

عَصَبِیۃ

تعریف:

۱ - عصبیت: لغت میں ایک دوسرے کی حمایت اور مدافعت کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تعصبوا علیهم** جبکہ لوگ کسی فریق کی حمایت کے لئے اکٹھا ہوں، حدیث میں آتا ہے: "**العصبی من یعین قومه علی الظلم**" (عصبی وہ شخص ہے جو ظلم پر اپنی قوم کی مدد کرے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

حمیۃ:

۲ - حمیۃ خودداری اور غیرت کو کہتے ہیں[2]، چنانچہ حدیث میں ہے: "**الرجل یقاتل حمیة، ویقاتل شجاعة، فأی ذلک فی سبیل الله؟ قال: من قاتل لتکون کلمة الله هی**

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔

الاثر: "**العصبی من یعین قومه علی الظلم**" کو ابن اثیر نے النہایہ (۳/ ۲۴۵) میں ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اور کسی ماخذ کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور ابوداؤد (۵/ ۳۴۱) نے حضرت واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا ہے: میں نے عرض کیا یارسول اللہ عصبیت کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**ان تعین قومک علی الظلم**" امام ذہبی نے اس کے رواۃ میں سے ایک کی المیزان (۲/ ۱۸۸) میں سوانح ذکر کیا ہے، اور کہا کہ انہوں نے اس روایت میں تدلیس کی ہے۔

(۲) متن اللغہ۔

العلیا، فهو فی سبیل الله"[1] (انسان حمیت کی بنا پر بھی جنگ کرتا ہے اور بہادری کی بنا پر بھی، ان میں سے کون سی جنگ اللہ کے راستہ میں ہوگی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے جنگ کرے وہ جنگ اللہ کے راستے میں ہوگی)۔

عصبیت سے متعلق احکام:

۳ - **عصبیت:** جب ظلم پر خاندان یا قبیلہ کی مدد کی طرف لانے کے معنی میں ہو تو یہ عصبیت حرام ہے، قرآن کریم نے گناہ اور ظلم پر تعاون سے روکا ہے، اور نیکی اور تقوی پر تعاون کا حکم دیا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**"[2] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، عصبیت کی تمام شکلوں اور صورتوں کی ممانعت احادیث میں واضح طور پر آئی ہے، خواہ خاندانی عصبیت ہو یا قولی یا علاقائی وملکی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**لیس منا من دعا إلی عصبیة، ولیس منا من قاتل علی عصبیة**"[3] (وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی طرف بلائے، اور وہ ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کی بنیاد پر جنگ کرے)۔

قبیلہ اور خاندان کی عصبیت کے بارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) حدیث: "**الرجل یقاتل حمیة......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۴۴۱) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۳) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۳) حدیث: "**لیس منا من دعا إلی عصیبة......**" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۲) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع اور جہالت ہے، مختصر السنن للمنذری (۸/ ۱۹) میں اسی طرح ہے۔

ارشاد فرمایا:"دعوها فإنها منتنة"[1] (اس کو چھوڑ دو، اس لئے کہ یہ بدبودار چیز ہے)۔

قبیلہ اور خاندانی عصبیت اور قبیلہ کی مدد خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم اسلام سے قبل پورے جزیرۃ العرب میں پائی جاتی تھی، اسلام نے اسے باطل کیا اور عصبیت اور ظلم پر ایک دوسرے کے تعاون کو حرام قرار دیا۔

حدیث میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "انصر أخاک ظالما أو مظلوما، فقال رجل: یا رسول الله أنصره إذا کان مظلوما، أفرأیت إذا کان ظالما کیف أنصره؟ فقال: تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلک نصره"[2] (اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ ظالم ہو یا مظلوم، ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر کوئی مظلوم ہو تو ان کی تو مدد کرسکتا ہوں پر ظالم کی مدد کیسے کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ظلم سے روک دو یہی اس کی مدد ہے)۔

اسلام نے مومنین کو حق پر ایک دوسرے کی مدد کی تاکید کی ہے، فرمان باری ہے:"وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[3] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ نے متعصب شخص کی موت کو جاہلیت کی موت قرار دیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:"من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات مات میتة جاهلیة، ومن قاتل تحت رایة عُمِّیَّة یغضب لعصبة أو یدعو إلی عصَبَةٍ أو ینصر عصبةً فقتل فقِتْلَةٌ جاهلیة"[1] (جو شخص امیر کی اطاعت نہ کرے اور جماعت کا ساتھ چھوڑ دے پھر وہ مرجائے تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا، جو گروہ بندی کے جھنڈے تلے جنگ لڑے، عصبیت کی بنا پر ایک دوسرے کو بھڑکائے یا عصبیت کی دعوت دے یا عصبیت کی بنا پر مدد کرے پھر وہ قتل کردیا جائے تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے)۔

اسلام نے اسی طرح سے آباء واجداد اور ان کے کارناموں پر تفاخر کو باطل قرار دیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لینتهین أقوام یفتخرون بآبائهم الذین ماتوا، إنما هم فحم جهنم، أولیکونن أهون علی الله من الجعل الذی یدهده الخرء بأنفه، إن الله قد أذهب عنکم عُبِّیَّة الجاهلیة، إنما هو مؤمن تقی وفاجر شقی، الناس کلهم بنو آدم وآدم خلق من تراب"[2] (لوگ اپنے ان آباء واجداد پر فخر کرنا ضرور چھوڑ دیں جو مر چکے ہیں کیونکہ وہ جہنم کے ایندھن ہیں، ورنہ وہ اللہ کے نزدیک اس کیڑے سے بھی زیادہ ذلیل ہوجائیں گے جو اپنی ناک سے گندگی کو ڈھکیلتا ہے، بلاشبہ اللہ تعالی نے تم سے جاہلیت کی نخوت کو دور کردیا ہے، لوگوں کے محض دو ہی طبقے ہیں یا تو مومن متقی ہیں یا فاجر بدبخت، تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں)۔

---

(۱) حدیث:"دعوها فإنها منتنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۵۲) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"انصر أخاک ظالما أو مظلوما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۳۲۳) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۸) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۷۱۔

(۱) حدیث:"من خرج من الطاعة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۶، ۱۴۷۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"لینتهین أقوام یفتخرون بآبائهم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۳۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

اسلام نے ایک دوسرے پر فضیلت کی بنیاد تقوی اور عمل صالح کو بنایا ہے۔

اللہ تعالی کا فرمان ہے:"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"[1] (اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو، بیشک تم میں سے پرہیز گار تو اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)، اللہ تعالی نے مذکورہ آیت میں شعوب اور قبائل کا مقصد تعارف و تعاون بتایا ہے نہ کہ آپس میں لڑنا جھگڑنا، پس عصبیت کی جتنی شکلیں ہیں خواہ قبیلہ و خاندان کی عصبیت ہو یا قوم یا رنگ کی سب اسلام اور اس کی تعلیمات کے خلاف ہیں[2]۔

عُصفُور

دیکھئے: "أطعمة"۔

عَصر

دیکھئے: "صلاۃ العصر"۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۲) تفسیر الخازن، سورۂ حجرات کی آیت ۱۳ کی تفسیر۔

عِصمۃ

تعریف:

۱- لفظ عصمت لغت میں مطلق منع کرے، اور حفاظت کرنے کے معنی میں آتا ہے: عصمة الله عبده: یعنی اللہ نے اپنے بندے کو گناہ میں مبتلا ہونے سے بچالیا[۱]۔

عصمۃ عقد نکاح پر بھی بولا جاتا ہے، اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَتُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"[۲] (اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مت باقی رکھو)، یہاں عصم عقد نکاح کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عصمۃ سے متعلق احکام:

۲- عصمت: استعمال کے اعتبار سے اس سے متعلق احکام الگ الگ ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ عصمت کے معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کا مکلّف بندہ کو گناہوں سے اس طرح محفوظ کرنا کہ اس سے گناہوں کا صدور محال ہو۔

ب۔ عصمت مقومہ: یعنی ایسی عصمت جس کے ذریعہ انسان اور اس کا مال قابل قیمت ہوجائے، اس طور پر کہ جو شخص اس کو ضائع

(۱) لسان العرب، فتح الباری جلد اول حدیث: "عصموا دماء هم" کی شرح میں۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

کرے اس پر قصاص یا دیت یا تاوان واجب ہو۔

ج۔ عصمت مؤثمہ: یعنی ایسی عصمت جس کا ضائع کرنے والا گنہگار ہو[۱]۔

۳- عصمت کی پہلی قسم یہ صرف انبیاء اور ملائکہ کو حاصل ہوتی ہے، یہ ایسا ملکہ اور ایسی صلاحیت ہے جو اللہ تعالی انبیاء اور ملائکہ میں ودیعت فرماتے ہیں، جس کی وجہ سے انبیاء اور ملائکہ محرمات، مکروہات اور خلاف اولی اعمال میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہوجاتے ہیں، اللہ تعالی ملائکہ کے حق میں فرماتے ہیں: "لاَيَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"[۲] (وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے اسے (فوراً) بجالاتے ہیں)۔

انبیاء نبوت کے بعد ظاہر گناہوں جیسے جھوٹ وغیرہ اور باطنی گناہوں جیسے حسد، کینہ، ریا اور شہرت وغیرہ سے محفوظ ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ بات مسلم اور ثابت ہے کہ رسول وہ اعلی نمونہ ہوا کرتے ہیں جن کی اتباع عقائد، افعال اور اخلاق میں کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی شہادت کی بنیاد پر اسوۂ حسنہ ہیں، الّا یہ کہ وہ چیزیں جن کے بارے میں نص سے معلوم ہو کہ یہ رسول کے ساتھ خاص ہیں، لہذا ضروری ہے کہ رسالت کے بعد نبی کے تمام اعتقادات، افعال، اقوال اور اختیاری اخلاق اللہ تعالیٰ کی طاعت کے موافق ہوں اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے اعتقادات، افعال، اقوال اور اخلاق میں سے کسی چیز میں اللہ تعالیٰ کی معصیت میں داخل نہ ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تمام امتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے رسولوں کی اتباع کریں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ

(۱) التعریفات للجرجانی۔

(۲) سورۂ تحریم/۶۔

فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ"[۱] (بیشک ان لوگوں میں تمہارے لئے یعنی ایسے شخص کے لئے عمدہ نمونہ ہے جو اللہ اور قیامت کے دن کا اعتقاد رکھتا ہے)۔ ہمارے نبی محمد ﷺ کے حق میں اللہ تعالی نے فرمایا: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ"[۲] (رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے یعنی اس کے لئے جو ڈرتا ہو اللہ اور روز آخرت سے)۔ پس اگر اس کا امکان ہو کہ انبیاء علیہم السلام رسالت ملنے کے بعد اور لوگوں کو ان کی اتباع کا حکم دئے جانے کے بعد وہ محرمات یا مکروہات یا خلاف اولی امور کا ارتکاب کریں گے تو ہم بھی اس کے مامور ہوں گے۔ حالانکہ اللہ تعالی محرمات، مکروہات اور خلاف اولی امور کا حکم نہیں دیتا[۳]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ"[۴] (اللہ ہرگز بیہودگی نہیں بتلاتا ہے)، اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تمام رسول اور انبیاء علیہم السلام رسالت ونبوت کے بعد اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کی اتباع کا حکم آجانے کے بعد معاصی میں واقع ہونے سے معصوم ہوتے ہیں، اسی کو "عصمة الرسل" کہا جاتا ہے[۵]۔

رہا نبوت سے قبل ان کی عصمت کا مسئلہ تو اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے جائز قرار دیا ہے اور صحیح ہر عیب سے ان کا پاک ہونا ہے، اس لئے کہ نبوت کے لئے منتخب کئے جانے سے پہلے نبی کی دو حالتیں ہوں گی۔

یا تو ابھی تک مطلقاً کسی شریعت کا مکلّف ہی نہیں ہوں گے، اس صورت میں ان کے حق میں عصمت کا مسئلہ ہی نہیں آئے گا، اس لئے کہ معاصی اور مخالف شرع چیزوں کا تصور شریعت کے آنے اور مکلّف ہونے کے بعد ہی ہوگا، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ مکلّف نہیں ہے، لہذا اس میں معصیت اور عدم معصیت کی بحث کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ذمہ تکلیف شرعی سے خالی ہے، البتہ رسول کی اعلی فطرت، نفس کی صفائی اور روح کی پاکیزگی و بلندی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اخلاق، معاملات، دیانت اور اسی طرح ان قبائح ورذائل کے ارتکاب سے دور رہنے میں جن سے عقل سلیم اور فطرت مستقیمہ متنفر ہوں اپنی قوم کے درمیان اعلیٰ نمونہ ہوں۔

دوسری حالت یہ ہوگی کہ قبل النبوۃ نبی کسی سابق رسول کی شریعت کے مکلّف ہوں گے جیسا کہ لوط علیہ السلام اپنی نبوت سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے تابع تھے اور جیسا کہ بنی اسرائیل کے انبیاء قبل النبوۃ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے تابع تھے اس صورت میں ان کی اس زمانہ فترت میں عصمت کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں پائی جاتی ہے، لیکن انبیاء کی سیرتیں جو ان کے بارے میں منقول ہیں کہ یہ لوگ قبل النبوۃ بھی تمام معاصی خواہ کبائر ہوں یا صغائر سب سے دور رہتے تھے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''نبی'' میں ہے۔

۴ – عصمت کا دوسرا مفہوم: یعنی ایسی عصمت جس کے ذریعہ انسان اور اس کا مال قابل قیمت ہوجائے اس طور پر کہ جو شخص اس کو ضائع کرے اس پر قصاص یا دیت یا تاوان واجب ہو، یہ عصمت انسان

---

(۱) سورۂ ممتحنہ/۶۔

(۲) سورۂ أحزاب/۲۱۔

(۳) شرح جوہرۃ التوحید للبیجوری رص ۱۲۰، ۱۳۲، التعریفات للجرجانی، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۷۴۶ اس سے پہلے اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورۂ أعراف/۲۸۔

(۵) سابقہ مراجع۔

---

(۱) شرح جوہرۃ التوحید للبیجوری، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۷۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کے لئے کلمہ شہادت کے اقرار سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا جو اس کا اقرار کرے گا اس کی جان اور مال محفوظ ہوجائے گا[1]، کیونکہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم"[2] (جب وہ لوگ لا إله إلا الله کہہ لیں گے تو میری طرف سے اپنی جان اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے)، نیز فرمان نبوی ہے: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه و ماله وعرضه" [3] (ہر مسلمان کی جان و مال اور آبرو دوسرے مسلمان پر حرام ہے)، پس جو شخص کسی ایسے مسلمان کو جس کا خون معصوم ہو قتل کرے تو اس پر قصاص یا دیت لازم ہوگی، دیکھئے: اصطلاح "قصاص" اور "دیات" فقرہ/۱۱۔ اور اس کے بعد کے فقرات۔

جو شخص اس کا مال لے گا یا اسے ضائع کردے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ"[4] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ)۔

دیکھئے: اصطلاح "ضمان" فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح "غصب"۔

یہ عصمت، عقد ذمہ، معاہدہ یا محض امان کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے جس سے اس کی جان محفوظ ہوجاتی ہے خواہ انفرادی طور پر مسلمان اس طرح کا معاملہ کرلیں، حدیث میں ہے: "ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة"[1] (جان لو! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے یا عہد توڑ دے یا وسعت و طاقت سے زیادہ کا اس کو مکلّف بنائے یا اس کی خوش دلی کے بغیر کچھ لے لے تو میں اس کی طرف سے قیامت کے دن مخاصمہ کروں گا)۔

لہٰذا اہل عہد کو یہ حق حاصل ہے کہ انہیں اپنی جان و مال اور عزت آبرو پر امان واطمینان حاصل ہو، اور امام پر واجب ہے کہ ان کی حفاظت کا انتظام کریں تاکہ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں سے جو ان کو نقصان پہنچانا چاہے وہ ان سے محفوظ رہ سکیں، معاہدہ کے قائم رہتے ہوئے نہ ان پر ظلم کیا جائے اور نہ اذیت پہنچائی جائے[2]۔

تفصیل اصطلاح: "اہل الذمۃ" فقرہ/۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات اور اصطلاح: "عہد" میں۔

۵-عصمت کے تیسرا معنی: اور یہ عصمت مؤثمہ ہے یعنی ایسی عصمت جس کے ضائع کرنے سے انسان گنہگار ہوجاتا ہے، اور اس پر قصاص یا دیت یا ضمان واجب نہیں ہوتا، مثلاً ایسے لوگوں کو قتل کرنا جن کے قتل سے ہمیں منع کیا گیا ہے یعنی حربیوں کے بچے اور عورتوں کا قتل کرنا یا اپنے اقرباء کو قتل کرنا جو مشرک ہوں، اس کا قاتل گنہگار ہوگا، لیکن اس پر نہ قصاص لازم ہوگا اور نہ دیت بلکہ ان پر توبہ و استغفار لازم ہوگا[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۳، القلیوبی ۴/ ۲۲۰، ۲۲۱۔

(۲) حدیث: "فإذا قالوا: لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۲۵۰) نے حضرت عمرؓ سے کی ہے، اور مسلم (۱/ ۵۳) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۹۔

---

(۱) حدیث: "ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷) نے کی ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص ۳۹۲) میں کہا ہے اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵، المحلی والقلیوبی ۴/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴۔

نکاح میں عصمت:

۶-عصمت گرچہ اصل میں منع کرنے اورحفاظت کرنے کے معنی میں ہے مگر مجازاً نکاح پر بولا جاتا ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"[1] (اورتم کافرعورتوں کے تعلقات کو باقی مت رکھو)،مفسرین کہتے ہیں کہ یہاں آیت میں عصمت سے مرادنکاح ہے،اورآیت کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی کافر بیویوں کو قبضہ میں نہ رکھو، کیونکہ تمہارے اوران کے درمیان نہ عصمت ہے اور نہ رشتۂ زوجیت،حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس کوئی کافر کی بیوی مکہ میں ہووہ اس کی بیویوں میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے اس عورت کا نکاح اس سے ختم ہوگیا،لہذا پانچویں عورت سے یااس کی بہن سے نکاح ممنوع نہ ہوگا[2]۔

عصمت نکاح کا ختم ہوجانااوراس کوختم کردینا:

۷-فسخ یا طلاق کی وجہ سے عصمت نکاح ختم ہوجاتی ہے، چنانچہ فسخ نکاح ارتداد،عیب اوران جیسے اسباب کی بناپر ہوا کرتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''ردۃ''فقرہ/۴۴،اور''عیب''، و''فسخ''میں ہے۔

طلاق میں اصل یہ ہے کہ شوہر ہی کوعقد نکاح ختم کرنے کا اختیار ہے،اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان میں طلاق واقع کرنے کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہے:"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمنُوا إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[3] (اے نبی! (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کوطلاق دینے لگوتو ان کوان کی عدت پر طلاق دو)،نیز حدیث میں ہے: "إنما الطلاق لمن أَخَذَ بالساق"[1] (طلاق کا حق صرف اسے حاصل ہے جو متعہ کا مالک ہو)۔

البتہ (اس اصل سے استثناء کے طور پر) بیوی کوبھی عقدنکاح کے ختم کرنے کاحق درج ذیل دوصورتوں میں ہوتا ہے:

الف-شوہر کا اپنی بیوی کوطلاق دینے کا اختیار سپرد کرنا:

۸-فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کو یہ اختیار دے دے کہ وہ اپنے آپ کوطلاق دے دے تو اس کوطلاق دینے یعنی عقدنکاح کوختم کردینے کا حق ہوگا۔

تفصیل اصطلاح: ''تفویض''فقرہ/۹، ۱۳ میں ہے۔

ب-بیوی کا یہ شرط لگانا کہ عصمت اس کے ہاتھ میں ہوگی:

۹-فقہاءحنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مردعورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ عورت کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہوگا بشرطیکہ عورت کی طرف سے ابتداء ہواور وہ کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ تجھ سے نکاح کیا کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں رہے گا، یعنی جب میں چاہوں گی اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں گی، اورشوہر کہے کہ میں نے قبول کیاتو یہ نکاح درست ہوگا،اورمعاملہ نکاح عورت کے اختیار میں رہے گا،لیکن اگرشوہرابتداءکرے اور کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ تم سے نکاح کیا کہ تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں رہے گا تو نکاح درست ہوگا لیکن معاملہ عورت کے اختیار میں نہیں

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۸/ ۶۵، ۶۶،ابن کثیر ۳/ ۳۵۱۔
(۳) سورۂ طلاق/۱۔

(۱) حدیث:"إنما الطلاق لمن أخذ بالساق"کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے،بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۵۸) میں اس کی اسناد کوضعیف قرار دیا ہے۔

رہے گا، اس لئے کہ تفویض، نکاح سے قبل واقع ہوئی ہے اور نکاح پر معلق نہیں کی ہے، لہذا یہ تفویض، طلاق کا مالک ہونے سے قبل واقع ہوگی (لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا) (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت بوقت نکاح شرط لگائے کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں رہے گا، تو قبل الدخول جب چاہے گی نکاح فسخ ہوجائے گا، لیکن دخول کے بعد مہر مثل کے ساتھ نکاح ثابت رہے گا، اور شرط لغو ہوجائے گی، اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ شرط ایسی ہے جو مقاصد نکاح میں مخل ہے (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۸۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۶۔

عَضّ

تعریف:

۱- عض: لغت میں کسی چیز کو دانت سے پکڑنا اور روکنا ہے، کہا جاتا ہے: "**عضضت اللقمة وعضضت بها وعليها عضا**: جبکہ دانتوں سے لقمہ کو روکا جائے"، یعنی دانت سے لقمہ لیا، اسی طرح بولا جاتا ہے: **عض الفرس على لجامه** (۱) (گھوڑے نے دانت سے لگام پکڑلیا)، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "**عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ**" (۲) (تم پر غیظ سے انگلیاں کاٹ کاٹ کھاتے ہیں)۔

اور حدیث میں ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدی عضوا عليها**" (۳) (تم پر لازم ہے کہ میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء راشدین کی سنت اختیار کرو اور اس کو تم مضبوطی سے پکڑ لو)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۱۹۔

(۳) حدیث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۴) نے حضرت عرباض بن ساریہؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اگر کوئی انسان دوسرے کو ناحق دانت کاٹ لے[1]، اور اس کی وجہ سے زخم ہوجائے تو دانت کاٹنے والے پر اس کے زخم کا تاوان لازم ہوگا، اور تاوان عادل لوگوں کے فیصلے سے مقرر ہوگا، ماہرین اس کو مقرر کریں گے، جیسا کہ ان زخموں کے بارے میں جن میں کوئی تاوان متعین نہیں ہے یہی قاعدہ ہے[2]۔

۳- اگر کوئی شخص دانت کاٹے اور جس کو کاٹا جارہا ہے وہ اپنا ہاتھ کھینچ لے جس کے نتیجہ میں دانت کاٹنے والے کے دانت اکھڑ جائیں تو کیا اس میں ضمان لازم ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب اور مالکیہ کی ایک روایت ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا ہاتھ دانت سے کاٹ لے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہاتھ کو اس کے منہ سے کھینچ لے اگر وہ ہاتھ کھینچ لے اور دانت کاٹنے والے کے دانت اکھڑ جائیں تو اس میں کوئی ضمان نہ ہوگا[3]۔ اس لئے کہ یعلی بن امیہ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میرا ایک مزدور تھا، اس نے ایک شخص سے لڑائی کر لی، ان میں سے ایک نے دوسرے کے ہاتھ کو دانت سے کاٹا تو اس نے اپنا ہاتھ دانت سے کاٹنے والے کے منہ سے کھینچ لیا اور اس کا آگے کا ایک دانت اکھڑ گیا، یہ دونوں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کے دانت کو ناقابل تاوان قرار دیا، حضرت عطا کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**أفيدع يده في فيك تقضمها كأنها في فحل يقضمها؟**"[1] (تو کیا وہ اپنا ہاتھ تمہارے منہ میں چھوڑ دے تاکہ تم اس کو کاٹتے گویا کہ وہ کسی سانڈ کے منہ میں ہے جو اس کو کاٹتا ہے)، نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ اس کے منہ سے کھینچ لیا جس کی وجہ سے آگے کا دانت گر گیا، دونوں نے معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل؟ لادية له**"[2] (کیا کوئی انسان اپنے بھائی کو دانت سے اس طرح کاٹے گا جیسا کہ سانڈ کاٹتا ہے، اس کو دیت نہیں ملے گی)۔

ابن قدامہ ضمان لازم نہ ہونے پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ عضو ضرورۃً اپنے بھائی کے شر کو دور کرنے میں ضائع ہوا ہے، لہٰذا اس پر ضمان نہیں ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی پر حملہ کرے اور اس کے لئے اس کا عضو کاٹے بغیر اس کو ہٹانا ممکن نہ ہو[3]۔

شافعیہ نے ضمان واجب نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جسے دانت کاٹا گیا ہے وہ چھٹکارا پانے کے لئے آسان سے آسان طریقہ اختیار کرے جیسا کہ حملہ آور کے دفاع کرنے میں یہی طریقہ ہے، چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت کسی مرد یا عورت کے ہاتھ میں دانت کاٹ لے تو اس سے خلاصی کے لئے آسان سے

---

(۱) اور یہ دفاع کی حالت کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ دفاع کے علاوہ میں دانت کاٹنا کسی حال میں جائز نہیں ہے (نہایۃ المحتاج وحواشی ۸/۲۶)۔

(۲) الاختیار ۵/۴۲، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۷، روضۃ الطالبین ۹/۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۴۴۔

(۳) مجمع الضمانات للبغدادی ص ۱۶۸، جواہر الإکلیل ۲/۱۹۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/۲۶، مغنی المحتاج للشربینی ۴/۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۳، ۳۳۴۔

---

(۱) حدیث: "**أفيدع يده في فيك تقضمها**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۱۳) اور مسلم (۳/۱۳۰۱) نے حضرت یعلی بن امیہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں، نیز دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۴۔

(۲) حدیث: "**يعض أحدكم أخاه كما يعض الفحل**......" کی روایت نسائی (۸/۲۹) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے اور بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۱۹)، اور مسلم (۳/۱۳۰۰) میں ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/۳۳۴۔

آسان طریقہ اختیار کرے گا، دونوں ڈاڑھ یا دونوں جبڑے پر مار کر ہاتھ چھڑایا جائے اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر ہاتھ کھینچا جائے گا، اس کے نتیجہ میں اگر دانت گر جائے تو یہ قابل معافی ہوگا[1]۔

شربینی الخطیب کہتے ہیں کہ اگر آسان طریقہ اختیار کرنا ممکن ہو اس کے باوجود اس سے گریز کرے تو ضمان لازم ہوگا، یہی جمہور کا بھی قول ہے، امام اذرعی کہتے ہیں: اکثر فقہاء کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر وہ اپنا ہاتھ ابتداء ہی میں کھینچ لے اور اس کے دانت گر جائیں تو یہ رائیگاں ہوگا اور یہی حدیث کا ظاہر ہے[2]۔

جس طریقہ سے دفاع کیا ہے اس سے آسان طریقے سے دفاع کے ممکن ہونے میں اگر اختلاف ہو جائے تو قسم کے ساتھ معضوض کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ رملی نے اذرعی سے نقل کیا ہے[3]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو دانت کاٹ لے اور معضوض اپنا ہاتھ کھینچ لے اور کاٹنے والے کے دانت اکھاڑ دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا[4]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۶۔
(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

عَضل

تعریف:

۱- عضل: لغت میں **عضل الرجل حرمته عضلا** سے ماخوذ ہے (اور یہ باب نصر اور ضرب سے آتا ہے) اس کا معنی ہے اس کو شادی سے روکنا، **عضل المرأة عن الزوج** عورت کو شوہر سے روکنا، **عضل بهم المكان** جگہ کا تنگ ہونا، **أعضل الأمر** معاملہ کا سخت ہو جانا، اسی معنی میں ہے: **داء عضال** یعنی سخت بیماری[1]۔

فقہاء نے باب نکاح میں عضل کے لفظ کو نکاح سے روکنے کے معنی میں استعمال کیا ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر کہ عورت اپنے کفو سے نکاح کرنا چاہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو چاہتے ہوں تو عورت کو نکاح سے روک دینا عضل ہے[2]۔

اسی طرح فقہاء نے خلع میں عضل کو بیوی کو ضرر پہنچانے کے معنی میں استعمال کیا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی اپنی بیوی سے عضل کرے اور مار پیٹ کر کے یا اس کو تنگی میں ڈال کر یا اس کو نفقہ اور باری یا اس طرح کے حقوق سے محروم کر کے اس کو نقصان پہنچائے تا کہ وہ اپنے کو فدیہ دے کر شوہر سے چھٹکارا حاصل کر لے اور عورت ایسا کر بھی لے تو یہ خلع باطل ہوگا اور عوض لوٹایا جائے گا[3]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، المغنی ۶/ ۴۷۷۔
(۳) المغنی ۷/ ۵۴، ۵۵۔

شرعی حکم:

۲-اصل یہ ہے کہ ولی کو جس عورت پر نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہو اس کو اس کے کفو سے نکاح کرنے سے روکنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ ظلم ہے کیونکہ عورت کو ایسے شخص کے ساتھ نکاح کرنے سے روکنا جو کہ عورت کو پسند ہو اس کو اس کے حق سے روکنا اور ضرر پہنچانا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس سے اولیاء کو منع فرمایا ہے، وہ اولیاء کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتا ہے: "فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنّ"[1] (تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ضرر پہنچائے اس کے ساتھ بدسلوکی کا معاملہ کرے اور اس پر عرصہ حیات تنگ کردے تا کہ وہ شوہر کا دیا ہوا مہر واپس کرکے پھر اس کی زوجیت سے چھٹکارا حاصل کرلے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک نہ کرنا اور اس کا نفقہ نہ دے کر اس کو تنگی میں ڈال دینا ظلم ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں شوہروں کو اس ظلم سے منع فرمایا ہے: "وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ"[2] (اور نہ انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو)۔

۳-عورت کی مصلحت اور اس کے مفاد کے پیش نظر اگر ولی اس کو نکاح سے روک دے تو یہ مباح ہے، مثلاً اگر عورت غیر کفو میں نکاح کرنا چاہے، تو ولی اسی کی مصلحت اور مفاد کے پیش نظر اس کو نکاح سے روک سکتا ہے۔

اسی طرح اگر عورت فاحشہ ہو اور بدکاری کرتی ہو تو شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی پر سختی کا معاملہ کرے تا کہ وہ دیئے ہوئے مہر کو لوٹا کر چھٹکارا حاصل کرلے[1]۔ اس لئے کہ اس سلسلہ میں نص ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول میں استثناء وارد ہے: "وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ"[2] (اور نہ انہیں اس غرض سے قید رکھو کہ تم نے انہیں جو کچھ دے رکھا ہے اس کا کچھ حصہ وصول کرلو بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکاری کی مرتکب ہوں)۔

عضل کب معتبر ہوگا:

۴-فقہاء نے عضل کو دو مواقع پر ذکر کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

اول: شوہر کا عضل اور یہ اس وقت ہوگا جب شوہر بیوی کے ساتھ ناروا سلوک اور ضرر پہنچانے کا معاملہ اس غرض سے کرے کہ بیوی اس کا دیا ہوا مہر لوٹا کر اس سے چھٹکارا حاصل کرلے، اس صورت میں شوہر بیوی سے جو کچھ بھی لے گا بلاشبہ شوہر اس کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایک ایسا عوض ہے جس کے دینے پر عورت کو ناحق مجبور کیا گیا ہے، لہذا شوہر اس کا مستحق نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "خلع"، فقرہ/ ۱۰ میں ہے۔

دوم: ولی کا عضل، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت جب کفو میں نکاح کرنا چاہے یا اس کو کوئی کفو شخص نکاح کا پیغام دے اور ولی بلاکسی معقول سبب کے نکاح سے روک دے تو ولی عضل کرنے والا کہلائے گا، اس لئے کہ ولی پر عورت کا کفو میں نکاح کرانا واجب ہے، خواہ عورت اس نکاح میں مہر مثل یا اس سے کم کا مطالبہ کرے جیسا کہ

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲، القرطبی ۲/ ۱۵۸، ۵/ ۹۴، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۹۴، ۲۰۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴، ۵۵، ۲۱۳، المغنی ۶/ ۴۷۷، ۷/ ۵۴، ۵۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اس لئے کہ مہر محض عورت کا حق ہے اور ایسا عوض ہے جو عورت ہی کے ساتھ خاص ہے، لہذا ولی کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مہر واجب ہونے کے بعد اگر عورت کل مہر کو ساقط کردے تو کل مہر ساقط ہوجائے گا، لہذا مہر کے کچھ حصہ کو ساقط کردینا بدرجہ اولی درست ہوگا، حنفیہ کا مذہب ہے کہ مہر مثل سے کم پر شادی کرنے سے گریز کرنا عضل نہیں سمجھا جائے گا، اسی طرح ولی اگر غیر کفو میں شادی کرنے سے گریز کرے تو وہ عاضل نہیں سمجھا جائے گا۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ باپ جو کہ ولی مجبر ہو اگر پیغام رشتہ دینے والے کو لوٹا دے تو وہ عاضل نہیں سمجھا جائے گا، اگرچہ ایسا بار بار ہو، اس لئے کہ باپ کی شرشت میں بیٹی کی محبت وشفقت ڈال دی گئی ہے، دوسری طرف لڑکی اپنے مصالح سے ناواقف ہے، ہاں! یہ ثابت ہوجائے کہ اگر باپ ہی کا ارادہ بیٹی کو ضرر پہنچانے کا ہے تو ایسی صورت میں باپ عاضل شمار کیا جائے گا۔

عورت اگر کسی کفو کی وجہ سے کسی شخص سے نکاح کرنا چاہتی ہے، لیکن ولی اس کے علاوہ دوسرے کفو سے نکاح کرانا چاہے تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کا بھی اصح قول یہ ہے کہ ولی کا کفو اولی سمجھا جائے گا، اگر ولی مجبر ہو، اس لئے کہ ولی عورت سے زیادہ صاحب نظر اور سمجھ دار ہوا کرتا ہے، اور اگر ولی مجبر نہ ہو تو عورت کے انتخاب اور پسند کا اعتبار ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ وہ عورت کی پسند کے مطابق اس کی عفت وعصمت کی حفاظت کی غرض سے کفو میں نکاح کرادے، اور اگر ولی اس عورت کا نکاح اس شخص سے نہ کرائے جس کو وہ پسند کرتی ہے تو ولی عاضل سمجھا جائے گا، حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے جسے "البحر الرائق" میں ظاہر قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے[1]۔

عضل کا اثر:

۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب ولی کی طرف سے عضل پایا جائے اور حاکم کے نزدیک یہ ثابت ہوجائے تو حاکم ولی کو اس عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے گا، اگر عضل سبب معقول کی بنا پر نہ ہو، اس کے باوجود اگر وہ گریز کرے تو ولایت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

البتہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ ولایت کس کی طرف منتقل ہوگی؟ حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ (سوائے ابن القاسم کے) اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول یہ ہے کہ ولایت سلطان کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: **"فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"**[2] (اگر لوگ آپس میں تنازع کرنے لگیں تو سلطان اس شخص کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہ ہو) اور اس لئے بھی کہ ولی نے ظلماً اس حق کی ادائیگی سے انکار کیا ہے جو اس پر واجب تھا، لہذا ظلم کو دور کرنے کے لئے سلطان اس کے کے قائم مقام ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اس پر دین ہو اور وہ اس کو ادا کرنے سے گریز کرے۔

حضرت عثمانؓ بن عفان اور قاضی شریح سے اسی طرح منقول ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس میں یہ قید ہے کہ عضل تین مرتبہ سے کم نہ ہو۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۳، ۱۵۴، کشاف القناع ۵/ ۵۴، ۵۵، المغنی ۶/ ۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) حدیث: "فإن اشتجروا فالسلطان ولي من......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر ولی اقرب عضل کرے تو ولایت، ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ولی اقرب کی طرف سے جب نکاح کرانا ناممکن ہوگیا ہے تو ولی ابعد اس حق کا مالک ہوجائے گا، جیسا کہ وہ اگر مجنون ہوجائے اور اس لئے بھی کہ وہ عضل کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا، لہذا ولایت اس سے منتقل ہوجائے گی، اور اگر تمام اولیاء عضل کریں تو حاکم نکاح کرائے گا، جہاں تک اس روایت "السلطان ولي من لا ولي له" کی بات ہے تو یہ اس صورت پر محمول ہے کہ تمام اولیاء عضل کریں، اس لئے کہ حضور ﷺ کے ارشاد: "فإن اشتجروا......" میں جمع کی ضمیر تمام اولیاء کو شامل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ولی اقرب کی طرف سے بار بار عضل ہو اور تین بار ہو تو ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی، یہ اس بنیاد پر ہے کہ فاسق کی ولایت ممنوع ہے، اور بار بار عضل سے وہ فاسق ہوجائے گا۔

مالکیہ میں سے ابن سلام کہتے ہیں کہ اگر عاضل کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو تو حاکم اس عورت کا نکاح کرائے گا اور اگر ولی موجود ہو تو حق ولایت ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ ولی اقرب کا عضل اور گریز پر برقرار رہنا اس کو معدوم کے درجہ میں کردے گا، اس لئے یہ حق ولی ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گا، حاکم کا ولی کا وکیل ہونا ظاہر نہیں ہوتا، ہاں اگر ولی کی طرف سے نکاح سے گریز نہ پایا جائے جیسا کہ اگر وہ غائب ہو تو اس صورت میں حاکم اس کا وکیل سمجھا جائے گا[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۵۱، ۲۵۲، المبسوط ۴/۲۲۱، ابن عابدین ۲/۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی ۲/۲۳۱، ۲۳۲، مغنی المحتاج ۳/۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/۲۲۹، کشاف القناع ۵/۵۴، ۵۵، المغنی ۶/۴۷۶، ۴۷۷۔

عُضو

تعریف:

۱- عضو (عین کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) لغت میں ہر اس ہڈی کو کہتے ہیں جو گوشت سے بھری ہوئی ہو، خواہ انسان کی ہڈی ہو یا جانور کی۔

لفظ "عضو" کا اصل معنی کاٹنا اور جدا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: عضی الشئ یعنی اس کو جدا جدا کردیا اور تقسیم کردیا "عضة" ٹکڑا اور فرقہ کو کہتے ہیں[1]۔ قرآن میں ہے: "جَعَلُوا الْقُرآنَ عِضِينَ"[2] (قرآن کو ٹکڑے ٹکڑے کرتے ہیں)، یعنی قرآن کے انہوں نے متفرق اجزاء کردیئے ہیں، بعض حصوں پر ایمان لاتے ہیں اور بعض سے انکار کرتے ہیں[3]۔

جسم کے بعض جدا حصوں کو بھی عضو کہا جاتا ہے، خواہ انسان کا ہو یا جانور کا جیسے ہاتھ، پاؤں اور کان۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، متن اللغہ۔

(۲) سورۂ حجر/۹۱۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/۵۹۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۳۷۔

متعلقہ الفاظ:

طرف:

۲-طرف کا معنی کنارہ اور چیز کے ٹکڑا ہے، اور ہر چیز کا طرف اس کا منتہی اور آخری کنارہ ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: "وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهارِ"[۱] (اور آپ نماز کی پابندی رکھئے دن کے دونوں سروں پر)، جمع أطراف ہے اور بدن کے اطراف میں سے کسی ایک پر بولا جاتا ہے[۲]۔

آخر معنی کے اعتبار سے لفظ "طرف"، "عضو" سے خاص ہے۔

عضو سے متعلق احکام:

۳-انسان کے عضو سے متعلق مختلف فقہی احکام ہیں، جیسے وضو، غسل اور تیمّم میں اس کی طہارت کا واجب ہونا اور اس پر مسح کا واجب ہونا اور جیسے اس پر جنایت میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا، اور سرقہ میں اس کے کاٹنے کا واجب ہونا اور اگر میدان جنگ وغیرہ میں وہ علیحدہ پایا جائے تو اس کو غسل دینے، اس پر نماز جنازہ اور دفن کے احکام وغیرہ۔

ان احکام کی تفصیل درج ہیں:

الف-کٹے ہوئے اعضاء پر طہارت:

۴-فرائض وضو میں سے اعضاء وضو کا دھونا بھی ہے جبکہ اعضاء صحیح و سالم ہوں لیکن اگر اعضاء صحیح وسالم نہ ہوں بلکہ کٹے ہوئے ہوں تو ان کے احکام درج ذیل ہیں:

(۱) سورۂ ہود/ ۱۱۴۔

(۲) متن اللغۃ، لسان العرب۔

اگر وضو کرنے والے کے ہاتھ یا پاؤں کے بعض حصے کٹ جائیں تو ان کے بقیہ حصے کو کہنیوں یا ٹخنے تک دھونا واجب ہوگا، کیونکہ جن اعضاء کا دھونا فرض ہے ان کے بعض اجزاء باقی ہیں، اس لئے باقی اجزاء کا دھونا واجب ہوگا، لہذا ہر وہ عضو جس کے بعض حصے ساقط ہوں تو بقیہ حصے میں غسل اور مسح کے احکام جاری ہوں گے[۱]۔

لیکن اگر کہنی یا ٹخنے کے اوپر سے کٹ جائیں تو دھونا ساقط ہوجائے گا، بازو کے باقی حصہ کا دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ محل فرض نہیں ہے[۲]۔

البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ بازو کے بقیہ حصہ کا دھونا مستحب ہوگا، تاکہ طہارت سے کوئی عضو خالی نہ رہے[۳]۔

لیکن اگر ہاتھ کہنی سے کٹ جائے اس طور پر کہ بازو کی ہڈی کھینچ جائے اور وہ دونوں ہڈیاں جو کہ بازو کی ابتدا میں ہوتیں ہیں باقی رہیں تو شافعیہ کے مشہور قول کے مطابق بازو کے اس ابتدائی حصہ کا دھونا واجب ہوگا، اور یہی حنابلہ کا بھی راجح مذہب ہے اس لئے کہ وہ دونوں ہڈیاں جو کلائی اور بازو سے ملی ہوتی ہیں ان کا دھونا واجب ہے، پس اگر ان میں سے کوئی ایک زائل ہوجائے تو دوسری دھوئی جائے گی[۴]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس کی دونوں کہنیاں کٹ گئی ہوں اس کی کٹی ہوئی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں کہنیاں کٹ گئیں ہیں، اس کے برخلاف اس شخص کا حکم ہے جس کے دونوں پاؤں کٹ

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۵، ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳، الہندیہ ۱/ ۵، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۸۵، ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

گئے ہوں، امام حطاب نے شیخ ابن القاسم سے نقل کرتے ہوئے وجہ فرق یہ بیان کیا ہے: وہ دونوں ٹخنے جو وضو میں دھونے کی آخری حد ہیں یہ پنڈلیوں میں سے ہیں، لہذا دونوں دھوئے جائیں گے، لیکن کہنی تو وہ کلائی کا حصہ ہے وہ کٹ گئی ہے، لہذا اس کو دھویا نہیں جائے گا[1]۔

ب-دھونے میں عضو زائد پر طہارت:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کا عضو زائد پیدائشی ہو، جیسے زائد انگلیاں یا زائد ہاتھ جو محل فرض میں ہو تو اصل کے ساتھ اس زائد کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل ہی میں شامل ہے، لہذا اصل ہی کا حکم اس پر جاری ہوگا[2]۔

فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ اگر عضو زائد محل فرض کے علاوہ جگہ میں ہو جیسے کہ انگلی یا ہتھیلی کسی عضو یا مونڈھے پر نکل آئے تو اس سلسلہ میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی کا قول یہ ہے کہ اگر وہ محل فرض کے بالمقابل ہو تو اس کا دھونا واجب ہوگا ورنہ واجب نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مونڈھے کے ساتھ ہتھیلی بھی ہو لیکن اس کے علاوہ کوئی اور ہاتھ نہ ہو تو اس ہتھیلی کا دھونا واجب ہوگا، اور اگر مونڈھے کی ہتھیلی کے علاوہ ہاتھ بھی ہوں تو ہتھیلی کا دھونا واجب نہ ہوگا، ہاں اگر محل فرض ہی میں ہتھیلی ہو یا محل فرض کے علاوہ جگہ میں ہو اور اس کے ساتھ کہنی بھی ہو تو کہنی کی وجہ سے ہتھیلی بھی دھوئی جائے گی، اس لئے کہ اس کا حکم اصل ہاتھ کا ہے، لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ کہنی نہ ہو تو جب

(۱) الحطاب ۱/ ۱۹۲۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۳۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، ۵۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

تک وہ ہتھیلی محل فرض سے ملی ہوئی نہ ہو اس کا دھونا واجب نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ اگر عضو زائد غیر محل فرض میں ہو، جیسے بازو یا مونڈھا تو اس کا دھونا واجب نہ ہوگا، خواہ چھوٹا ہو یا لمبا، اس لئے کہ یہ محل فرض میں نہیں ہے، پس یہ سر کے اس بال کی طرح ہے جو چہرے پر لٹک جائے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''وضوء'' میں ہے۔

ج-جدا کیا ہوا عضو:

۶-جدا کیا ہوا عضو یا تو انسان کا ہوگا یا جانور کا، دونوں صورتوں میں یا تو زندہ کا عضو ہوگا یا مردہ کا۔

فقہاء نے ہر حالت کے احکام مختلف مقامات پر بیان کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

اول-زندہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زندہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو غسل اور نماز جنازہ کے بغیر دفن کر دیا جائے گا، خواہ ناخن یا بال ہو[3]۔

دوم-مردہ انسان کا جدا کیا ہوا عضو:

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مردہ انسان کا سر یا ایک پہلو یا دوسرے اعضاء پائے جائیں اور وہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، الدسوقی ۱/ ۴۲۶، الحطاب ۲/ ۲۴۹، القلیوبی ۱/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۸۸، ۲/ ۵۴۰۔

نصف سے کم ہوں، تو اسے غسل نہیں دیا جائے گا، اور نہ ہی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، دردیر اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ غسل کی شرط میت کا پایا جانا ہے، لہذا اگر میت کے بعض اجزاء پائے جائیں تو اکثر کا حکم ہوگا کم حصے کا کوئی حکم نہیں ہوگا[1]۔

اور اگر نصف سے زائد حصہ پایا جائے خواہ بغیر سر کے ہو تو حنفیہ کے نزدیک اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے غسل دیا جائے گا، اور نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جسم دوثلث سے کم ہو تو غسل نہیں دیا جائے گا لہذا اگر سر سمیت نصف جسم یا نصف سے زائد لیکن دوثلث سے کم ہو تو معتمد قول کے مطابق غسل نہیں دیا جائے گا[3]۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر کسی مسلمان کا عضو پایا جائے اور بلا شہادت اس کی موت کا علم ہو خواہ ناخن یا بال ہو تو پورے جسم کا قصد کرتے ہوئے اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور یہ حکم غسل کے بعد وجوبی ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ملتا ہے[4]۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ امام احمد نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابوایوبؓ نے ایک پیر پر نماز جنازہ پڑھی، حضرت عمرؓ نے شام میں ہڈیوں پر اور حضرت ابوعبیدہؓ نے شام میں سروں پر نماز جنازہ پڑھی، اور اس لئے بھی کہ یہ اس پورے جسم کا بعض حصہ ہے، جس پر نماز پڑھنا واجب ہے، لہذا اکثر کی طرح اس پر بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی[5]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۷۶، مواہب الجلیل للحطاب و بہامشہ المواق ۲/۲۴۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۴۲۶۔
(۲) ابن عابدین ۱/۵۷۶۔
(۳) الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۱/۴۲۶۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/۳۴۸، القلیوبی ۱/۳۳۷، المغنی لابن قدامہ ۲/۵۳۹۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۳۹، ۵۴۰۔

سوم- جانور کا جدا کیا ہوا عضو:

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زندہ ماکول اللحم جانور (سوائے مچھلی اور ٹڈی کے) کا ذبح سے قبل جدا کیا عضو مردار سمجھا جائے گا، اس کا کھانا حلال نہ ہوگا[1]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**"[2] (زندہ جانور کا کٹا ہوا عضو مردار ہے)، نیز فرمان باری ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**"[3] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)۔

لیکن مچھلی اور ٹڈی کے جدا کئے ہوئے حصہ کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ مردار مچھلی اور ٹڈی کا کھانا حلال ہے[4]، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان: فالجراد والحوت، وأما الدمان فالطحال والكبد**"[5] (ہمارے لئے دو مردے اور خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردار ٹڈی اور مچھلی ہیں، اور دو خون تلی اور کلیجی ہیں)۔

لیکن غیر ماکول اللحم یا مردار جانور کا جدا کیا ہوا عضو بالاتفاق حرام ہے۔

(۱) البدائع ۵/۴۰، ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۱۰۹، القلیوبی ۴/۲۴۱، ۲۴۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۵۶۔
(۲) حدیث: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۷۷) اور حاکم (۴/۲۳۹) نے حضرت ابو واقدؓ سے ان الفاظ: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" میں کی ہے، حاکم نے اسے علی شرط البخاری صحیح کہا ہے، اور اس کی موافقت ذہبی نے کی ہے۔
(۳) سورۂ مائدہ/۳۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی روایت بیہقی (۱/۲۵۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو حضرت ابن عمرؓ پر موقوفاً درست قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ مسند کے درجہ میں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''أطعمۃ'' اور ''صید'' میں ہے۔

انسان کے عضو پر جنایت:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عضو انسانی پر اگر قصداً جنایت کی جائے تو اس پر قصاص لازم ہے بشرطیکہ تماثل ممکن ہو مثلاً اگر جوڑ سے کاٹا گیا ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص''۔

لیکن اگر جنایت غلطی یا شبہ عمد کی وجہ سے عضو انسانی پر ہو یا شبہ یا کسی اور وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں دیت واجب ہوگی۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''دیات'' فقرہ/ ۳۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اگر عضو انسانی عمداً یا خطاءً زخمی کر دیا جائے اور قصاص ممکن نہ ہو تو تاوان واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حکومۃ عدل'' فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، نیز ''أرش'' فقرہ/ ۴ اور ''دیات'' فقرہ/ ۳۴ میں ہے۔

عَطَاء

تعریف:

۱- عطاء (مد اور بغیر مد کے) ''عطو'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لینا ہے، کہا جاتا ہے: **عطوت الشئ عطو** یعنی میں نے لیا، حدیث میں ہے: ''**أربی الربا عطو الرجل عرض أخیه بغیر حق**''[1] (کسی شخص کا اپنے بھائی کی آبرو ناحق لینا سب سے بدترین سود ہے) یعنی اس کی مذمت کرنا وغیرہ، عطا لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دی جائے، اس کی جمع ''عطایا''، اور ''اعطیۃ'' ہے[2]۔

اصطلاح میں عطا اس چیز کو کہتے ہیں جو امام بیت المال سے مستحقین کے لئے مقرر کریں[3]۔

متعلقہ الفاظ:

رزق:

۲- رزق (راء کے کسرہ کے ساتھ) رَزَقَ (بفتح الراء) سے ماخوذ

---

(۱) حدیث: ''**أربی الربا عطو الرجل عرض**......'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۳) نے حضرت سعید بن زید سے ان الفاظ: ''**إن من أربی الربا الاستطالة فی عرض المسلم بغیر حق**'' سے کی ہے، منذری نے الترغیب (۳/ ۳۴۰) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کو احمد اور بزاز نے روایت کیا ہے، اور احمد کے روات ثقہ ہیں۔

(۲) لسان العرب، متن اللغۃ، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

ہے، لغت میں رزق اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع ''أرزاق'' ہے۔

اصطلاح میں: رزق کا معنی عطاء ہے، اور اس میں وہ تمام تبرعات داخل ہیں جن کو امام وغیرہ بیت المال میں مستحقین کے لئے مقرر کریں، جیسے وقف، ہبہ، نفلی صدقہ، اور وہ چیزیں جو بلا عوض دی جائیں۔

امام راغب کہتے ہیں کہ ''عطاء جاری'' کو رزق کہا جاتا ہے، خواہ دینی ہو یا دنیوی، اور رزق حصہ کو بھی کہا جاتا ہے، اور اس چیز کو بھی جو جوف معدہ تک پہنچے اور اس سے غذا حاصل کی جائے [1]۔

فقہاء حنفیہ نے عطاء اور رزق کے درمیان فرق کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ''رزق'' وہ ہے جو کسی شخص کے لئے بیت المال سے بقدر ضرورت وکفایت ماہانہ یا یومیہ مقرر کیا جائے، اور ''عطاء'' وہ ہے جو کسی کے لئے ہر سال مقرر کیا جائے جو بقدر ضرورت نہ ہو بلکہ امور دینیہ میں صبر کرنے اور توجہ دینے کی وجہ سے مقرر ہو، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ''عطا'' وہ ہے جو جہاد کرنے والوں کے لئے مقرر کیا جائے، اور رزق وہ ہے جو بیت المال میں مسلم فقراء کے لئے متعین کیا جائے خواہ وہ جہاد کرنے والے نہ ہوں [2]۔

عطاء سے متعلق احکام:

اول: بیت المال کا عطاء (وظیفہ):

بیت المال کے عطاء کے مصارف درج ذیل ہیں:

(۱) لسان العرب، ابن عابدین ۲۸۱/۳۔

(۲) ابن عابدین ۴۱۱/۵۔

ا- فوج کا وظیفہ:

ماوردی اور ابو یعلی نے بیان کیا ہے کہ فوج کے رجسٹر میں ان کا نام تین شرطوں کی بنیادوں پر درج کیا جائے گا:

۳- اول: وہ اوصاف جن کی وجہ سے رجسٹر میں نام درج کرنا درست ہے اس میں پانچ امور کی رعایت کی جاتی ہے:

وصف اول: بالغ ہونا، اس لئے کہ بچہ خاندان کے بچوں اور تابع لوگوں میں ہوا کرتا ہے، اس لئے اس کا نام فوج کے رجسٹر میں درج کرنا درست نہیں ہے، بلکہ بچوں کے وظیفہ کی فہرست میں اس کا نام درج کیا جائے گا۔

وصف دوم: آزاد ہونا، اس لئے کہ اگر وہ آزاد نہ ہوں بلکہ مملوک ہوں تو مملوک کا تو اپنے آقا کی ملکیت ہے، لہذا وہ آقا کے وظیفہ میں یہ وظیفہ شامل ہو جائے گا، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور مروذی کی روایت میں امام احمد کے کلام سے یہی بات معلوم ہوتی ہے، حضرت عمرؓ کی حدیث کو ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب إلا عبداً مملوكا" [1] (ہر مسلمان کا اس مال میں حصہ ہے سوائے مملوک غلام کے)۔

امام ابوحنیفہ نے یہاں حریت کے اعتبار کو ساقط قرار دیا ہے اور جنگ کے رجسٹر میں تنہا غلاموں کو وظیفہ دینا جائز قرار دیا ہے، اور حضرت ابوبکرؓ کی یہی رائے ہے۔

وصف سوم: مسلمان ہونا، تاکہ ملت کا دفاع اسلامی عقیدے کے ساتھ ہو اور اس کی خیر خواہی اور جدوجہد پر اطمینان ہو، پس اگر کسی

(۱) اثر عمر: "ما من المسلمين أحد إلا وله......" کی روایت احمد (۴۲/۱) نے کی ہے، شیخ احمد شاکر نے المسند (۲۸۱/۱) کی اپنی تحقیق میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

ذمی کا نام اس رجسٹر میں درج کیا جائے تو یہ جائز نہیں ہے، اور اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے تو ساقط ہوجائے گا۔ امام احمد کے ایک قول پر قیاس کرتے ہوئے ان کی رائے یہی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام احمد کے نزدیک جہاد میں کفار سے مدد لینا ممنوع ہے۔

وصف چہارم: ان آفات سے جو جنگ میں مانع ہوں صحیح سالم ہونا، اس لئے جو شخص لولہا ہو ان کا نام درج نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اندھا اور وہ شخص جس کے ہاتھ کٹے ہوں ان کا اندراج بھی جائز نہ ہوگا، لیکن گونگا یا بہرہ کا اندراج درست ہوگا، جہاں تک لنگڑے کی بات ہے تو اگر یہ گھوڑے پر سوار ہو تو اس کا نام درج کیا جائے گا اور اگر پیادہ ہو تو اس کا اندراج نہیں ہوگا۔

وصف پنجم: جنگ پر اقدام کی صلاحیت اور جنگ سے واقفیت کا ہونا ہے، اگر کسی شخص کی اقدامی صلاحیت کمزور ہو یا جنگی معلومات کم ہوں تو اس کا اندراج درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک ایسا محاذ ہے جس سے وہ عاجز اور بے بس ہے۔

جب یہ مذکورہ تمام اوصاف کسی شخص میں پائے جائیں تو ان کا نام فوج کے رجسٹر میں درج کیا جائے گا، لیکن درخواست دینے اور اس کے قبول کئے جانے پر موقوف رہے گا، جن کی طرف سے درخواست ہوگی ان کا تمام عمل سے خالی ہونا ضروری ہے اور درخواست حکومت کے ذمہ دار کی طرف سے قبول کی جائے گی جبکہ اس کی ضرورت ہو۔

اور اگر رجسٹر میں کوئی معزز مشہور نام درج کیا جائے گو کہ حلیہ واضح نہ ہو درست ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسا شخص ہو جو گمنام اور لوگوں میں غیر معروف ہو تو اس کے اندراج کے لئے اس کا حلیہ بھی بیان کیا جائے گا، اور وصف بھی درج کیا جائے گا تا کہ نام دوسرے ناموں کے ساتھ خلط ملط نہ ہوجائے، یا وظیفے کے وقت کوئی دوسرا شخص دعوی نہ کردے اور اس کے نقیب یا عریف کا نام بھی ملایا جائے گا تا کہ کسی دوسرے شخص کا وظیفہ لے لینے کی وجہ سے وہ ماخوذ ہو[1]۔

دوم: وہ سبب جو ترتیب میں معتبر ہے۔

۴- فوج کے رجسٹر میں جب مستحقین کا اندراج ہو تو ان کی ترتیب میں دو چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا، ایک عام دوسرا خاص۔

عام سے مراد قبائل اور اقوام کی ترتیب ہے تا کہ ہر قبیلہ دوسرے قبیلہ سے اور ہر قوم دوسری قوموں سے ممتاز اور جدا رہے تا کہ رجسٹر کی کاروائی ایک نظم ونسق اور معروف نسب کے ساتھ ہو جس سے کوئی تنازع نہ کھڑا ہو، اور اگر یہ لوگ عرب ہوں تو ان کے قبائل کی ترتیب ان سے ہوگی جو رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قریبی رشتے رکھتے ہیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے عربوں کے نام کو درج کرنے میں ترتیب رکھی تھی، چنانچہ سب سے اوپر بنوہاشم کا نام ہوگا، پھر ان کا جو قریش میں بنوہاشم سے زیادہ قریب ہوں، پھر انصار کا پھر دیگر تمام عرب کا، اس کے بعد عجمیوں کا اور اگر رجسٹر میں نام درج ہونے والے عجمی ہوں تو نسب کی بنیاد پر ان کا نام جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ نسب کے محفوظ نہ ہونے کی صورت میں دو امور کا لحاظ کیا جائے گا، یا تو قوم کا یا ملک کا، اور اگر ان دونوں میں باہمی طور پر تمیز پیدا ہوجائے اور یہ سب سابق الایمان ہوں تو رجسٹر میں سبقت ایمانی کی وجہ سے ان کی ترتیب ہوگی، اور اگر ان میں اسلام لانے میں سبقت رکھنے والے نہ ہوں تو ان کی ترتیب میں ان لوگوں کو آگے رکھا جائے گا جو حکومت کے ذمہ داروں سے زیادہ قریب ہوں، اور اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو طاعت وفرمانبرداری میں سبقت کی بنیاد پر ترتیب میں آگے رکھا جائے گا۔

ترتیب خاص کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے بعد دوسرے کی ترتیب

(۱) الأحكام السلطانية للماوردي ر ۲۰۳، ۲۰۴، الأحكام السلطانية لابي يعلى ر ص ۲۴۰، ۲۴۱، نهاية المحتاج ۶ ر ۱۳۹، المغني ۶ ر ۴۱۸۔

ہو، ان میں ان لوگوں کا نام پہلے درج کیا جائے گا جو اسلام لانے میں سبقت رکھتے ہوں، اگر اس میں سب یکساں ہیں تو دین کی بنیاد پر ترتیب دی جائے اور اگر دین داری میں سب قریب قریب ہوں تو پھر عمر کے لحاظ سے ترتیب دی جائے گی، اور اگر عمر میں قریب قریب ہیں تو شجاعت کی بنیاد پر ترتیب ہوگی، اور اگر شجاعت میں بھی قریب قریب ہیں تو حکومت کے اہل کار کو اختیار ہوگا کہ وہ قرعہ اندازی سے ناموں کی ترتیب دیں، یا اپنی صوابدید اور اجتہاد اور رائے سے (۱)۔

سوم- وہ حالت جس کی وجہ سے وظیفہ کی مقدار مقرر کی جاتی ہے:

۵- اس شخص کے لئے جس کا نام فوجی رجسٹر میں درج کیا جاتا ہے اس کا وظیفہ بقدر کفایت مقرر کیا جاتا ہے تاکہ وہ مستغنی ہوجائے کسی ایسی مادی درخواست اور خواہش سے جو دین کی حمایت کے لئے مانع ہو، اور کفایت کا اعتبار تین وجوہات کی بنا پر ہوتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

اول: اولاد، بیویاں اور خدام وغیرہ کی تعداد جن کی وہ پرورش کرتا ہے، لہذا جو شخص صاحب اولاد اور بیویوں والا ہو اس کی اولاد اور بیوی کی وجہ سے وظیفے میں اضافہ کیا جائے گا، اسی طرح جس شخص کے خادم جنگی مصلحت یا مناسب خدمت کے لئے ہوں گے ان کے اخراجات کے مطابق اس کے وظیفہ میں اضافہ کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں اس کی شرافت اور کھانے پینے میں عرف اور عادت کی رعایت کی جائے گی۔

دوم: ان گھوڑوں اور بار برداری کے سواریوں کی تعداد جن کو وہ اپنے پاس رکھتا ہے چنانچہ گھوڑے والے کے لئے تو اس کے گھوڑے کی وجہ سے اسی طرح سواری والے کے لئے اس کی سواری کی وجہ سے وظیفے کی مقدار میں اضافہ کیا جائے گا۔

سوم: وہ مقامات اور جگہ ہیں جہاں فوج مہنگائی اور سستے کے زمانے میں اترتی ہے، اس لئے کہ مقصود کفایت ہے، ان مذکورہ تینوں چیزوں کی رعایت کے ساتھ نفقہ مقرر ہوگا اور اسی قدر وظیفہ دیا جائے گا پھر ان کے حال کا جائزہ لیا جائے گا، اگر ان کے اخراجات بڑھ جائیں گے تو وظیفہ میں بھی اضافہ کردیا جائے گا، اور اگر کم ہوجائیں گے تو کم کردیا جائے گا (۱)۔

۶- اگر فوجی رجسٹر میں درج شدہ لوگ مذکورہ تینوں وجوہ میں یکساں ہوں لیکن ان کے علاوہ میں مثلاً اسلام میں سبقت اور مال داری میں فرق ہو یا اسی طرح خصائل و عادات اور اخلاق و کردار میں مختلف ہوں تو اس فرق کی بنیاد پر وظیفہ میں کمی بیشی ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، اور یہ اختلاف دراصل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف کی بنیاد پر ہے:

اس مسئلہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے وظیفہ میں برابری کی تھی، وہ اسلام میں سبقت کی بنیاد پر وظیفہ میں اضافہ کو درست نہیں سمجھتے تھے، یہی رائے حضرت علیؓ کی اپنے دور خلافت میں تھی، اسی کو امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے، شیخ زکریا الانصاری نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے کسی کا وظیفہ اچھے نسب، اسلام میں سبقت، ہجرت یا اور دیگر اچھے خصائل و اوصاف کی وجہ سے بڑھایا نہیں جائے گا، اگرچہ مال میں گنجائش ہو، بلکہ یہ سب کے سب وراثت اور مال غنیمت کی طرح برابر کے حصے پائیں گے، کیونکہ ان کو وظیفہ جہاد کے لئے تیار رہنے کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اور یہ سب کے

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۴/ ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲۴۱/ ۲۴۲، المغنی ۶/ ۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۹۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۴۲، أسنی المطالب ۳/ ۸۹، المغنی ۶/ ۴۱۷۔

سب اس کے لئے تیار رہتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کی رائے اسلام میں سبقت کی وجہ سے وظیفہ میں اضافہ کرنے کی تھی، اسی طرح ان کے بعد حضرت عثمانؓ کی بھی رائے تھی اور اسی کو امام ابوحنیفہ اور امام احمد نے اختیار کیا ہے [(۱)]۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے اس وقت مناظرہ کیا جب انہوں نے تمام لوگوں کا وظیفہ برابر مقرر کیا، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: کیا آپ اس شخص کو جس نے دو ہجرت کی اور دو قبلے کا رخ کر کے نماز ادا کیا، اس شخص کے برابر قرار دیں گے جو فتح مکہ کے موقع سے تلوار کی خوف سے اسلام قبول کیا؟ حضرت ابوبکرؓ نے ان کو جواب دیا: ان لوگوں نے اللہ کے لئے عمل کیا ہے اور اجر اللہ ہی کے پاس ملے گا، دنیا تو آخرت کی کمائی کا ذریعہ ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں ان لوگوں کو جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے جنگ کی ان لوگوں کے برابر قرار نہیں دے سکتا جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مل کر جنگ کی۔

حضرت عمرؓ نے جب دیوان مرتب کیا تو اس میں سبقت کی بنیاد پر اضافہ کیا، چنانچہ مہاجرین اولین میں سے جو لوگ غزوہ بدر میں شامل ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے سالانہ پانچ ہزار درہم مقرر کیا [(۲)]، اور اپنے کو انہی میں شامل کیا اور انہی لوگوں میں حضرت عباسؓ، حضرت حسن اور حضرت حسینؓ کو رسول اللہ ﷺ سے قربت حاصل ہونے کی وجہ سے شامل کیا، اور انصار میں سے جو بدر میں شامل ہوئے ان میں سے ہر ایک کے لئے چار ہزار مقرر کیا، اور اہل بدر پر ازواج مطہرات کے علاوہ کسی کو فضیلت نہیں دی، اور جن لوگوں نے فتح مکہ سے قبل ہجرت کی ان کے لئے تین ہزار اور جن لوگوں نے فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کیا ان کے لئے دو ہزار درہم مقرر کیا۔ اور مہاجر اور انصار کے نوعمر لڑکوں کے لئے فتح مکہ کے موقع پر اسلام لانے والوں کے وظائف کی طرح وظیفہ مقرر کئے۔

حضرت عمر بن ابوسلمہ المخزومی کے لئے چار ہزار درہم متعین کئے، اس لئے کہ ان کی ماں ام سلمہؓ نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ تھیں، اور جب ان سے محمد بن عبداللہ بن جحش نے یہ کہا کہ آپ نے عمر کو ہم پر فضیلت کیوں دی حالانکہ ہمارے آباء نے ہجرت کی اور غزوہ بدر میں شریک ہوئے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا میں نے ان کو فضیلت رسول اللہ ﷺ سے قرابت ہونے کی وجہ سے دی ہے، پس جو بھی ام سلمہ کی طرح اپنی ماں پیش کرے تو میں ان کے لئے وہی وظیفہ مقرر کردوں گا، جب حضرت عمرؓ نے حضرت اسامہ بن زیدؓ کے لئے چار ہزار درہم مقرر فرمایا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے عرض کیا کہ آپ نے میرے لئے تین ہزار درہم اور اسامہ کے لئے چار ہزار درہم مقرر کئے ہیں حالانکہ میں ایسی جنگوں میں شامل ہوا ہوں جن میں اسامہ شامل نہیں ہوئے، تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا میں نے ان کے لئے زیادہ اس لئے مقرر کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک تم سے زیادہ محبوب تھے، اور ان کے باپ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک تمہارے باپ سے زیادہ محبوب تھے۔

پھر حضرت عمرؓ نے عام لوگوں کے لئے ان کے درجہ اور ان کی قرأت قرآن اور ان کے جہاد کی بنیاد پر وظیفہ مقرر کیا اور اہل یمن، شام اور عراق میں سے ہر ایک کے لئے دو ہزار سے ایک ہزار، پانچ

---

(۱) أسنی المطالب ۳/۹۰، المغنی ۶/۴۱۷، ۴۱۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی /۲۰۱، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی/۲۳۸۔

(۲) اثر عمر: "أنه فرض للبدريين خمسة آلاف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳۲۳) نے حضرت اسماعیل عن قیسؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: کان عطاء البدر يين خمسة آلاف، خمسة آلاف، اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ میں ان کو ان کے بعد کے لوگوں پر فضیلت دوں گا۔

سو، اور تین سو تک متعین کیا[1]۔

کفایت سے زیادہ دینا:

۷- اگر کسی کا رجسٹر میں وظیفہ بقدر کفایت مقرر کر دیا گیا ہو تو کیا اس پر اضافہ کرنا جائز ہوگا؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر مال میں گنجائش ہو تو اضافہ جائز ہوگا، امام احمد کے ظاہر کلام سے یہی رائے معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ابوالنضر العجلی کی ایک روایت میں ہے کہ امام احمد نے فرمایا: مال فئی مالدار اور فقیر کے درمیان ہوگا، چنانچہ انہوں نے زیادہ کرنے میں غنی کے لئے حق مقرر کیا ہے، حالانکہ غنی اس وقت ہوتا ہے جب کہ مال ضرورت سے زائد ہو۔

اور امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ گرچہ مال میں وسعت ہو پھر بھی قدر کفایت سے زائد دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ بیت المال کا مال ضروری حقوق ہی میں صرف کیا جائے گا[2]۔

وظیفہ کا وقت:

۸- فوجی رجسٹر میں جن لوگوں کا نام درج ہو ان کے لئے وظیفہ کا وقت معلوم ہونا چاہئے تا کہ بوقت استحقاق لشکر اپنے وظائف لے سکے، اور یہ وقت وہی معتبر ہے جس میں بیت المال کے حقوق وصول کئے جاتے ہیں، اگر سال میں ایک مرتبہ حقوق وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی ہر سال کی ابتداء میں ادا کیا جائے گا، اور اگر حقوق دو

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۱، ۲۰۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۳۸، ۲۳۹۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳۔

اوقات میں وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی سال میں دو مرتبہ دیا جائے گا، اور اگر ہر مہینے میں حقوق وصول کئے جاتے ہیں تو وظیفہ بھی ہر مہینے کی ابتداء میں دیا جائے گا، تا کہ مال حاصل ہونے کے وقت اس کے مستحق تک پہنچ جائے، اور جب مال اکٹھا ہو جائے تو مستحقین سے اسے روکا نہ جائے اور جب مال میں تاخیر ہو جائے تو مستحقین اس کا مطالبہ نہ کریں۔

اور جب بوقت استحقاق وظیفہ مؤخر ہو جائے حالانکہ بیت المال میں مال موجود ہو تو مستحقین کو وظیفہ کے مطالبہ کا حق ہوگا، جیسا کہ دیگر مستحق دیون کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اگر بیت المال کے لئے کوئی ایسے عوارض پیش آ جائیں جن کی وجہ سے حقوق یا تو ختم ہو جائیں یا مؤخر ہو جائیں تو وہ وظائف بیت المال کے ذمہ دین رہیں گے، اور ان کو ذمہ داروں سے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جیسا کہ صاحب دین کو اس شخص سے دین کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے جو کہ تنگ دست ہو جائے[1]۔

جو چیز وظیفہ میں داخل ہو اور جو داخل نہ ہو:

۹- رجسٹر میں مندرج لوگوں میں سے کسی کا جانور اگر جنگ میں مر جائے تو اس کا بدلہ اسے دیا جائے گا، اور اگر میدان جنگ کے علاوہ میں مر جائے تو اس کا عوض نہیں دیا جائے گا۔

اگر میدان جنگ میں ہتھیار ہلاک ہو جائے اور وہ مقرر وظیفہ میں شامل نہ ہو تو اسے عوض دیا جائے گا، اور اگر وظیفہ میں شامل ہو تو عوض نہیں دیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص اپنے کو سفر کے لئے یکسو کر لے اور اس کے وظیفہ میں

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۴۳۔

سفرخرچ داخل نہ ہوتو اسے خرچ دیا جائے گا، اور اگر وظیفہ میں سفر کے اخراجات شامل ہوں تو ان کو سفرخرچ نہیں دیا جائے گا[۱]۔

وظیفہ کی وراثت:

۱۰- فوجی رجسٹر میں مندرج وظیفہ کے مستحقین میں سے اگر کسی کا انتقال ہوجائے یا وہ قتل کر دیا جائے تو وہ جس قدر وظیفہ کا مستحق تھا وہ وظیفہ مال وراثت میں قوانین وراثت کے مطابق شامل ہوگا اور اس کے ورثاء کا بیت المال پر یہ دین ہوگا۔

شیخ زکریا انصاری نے اس مسئلہ میں یوں تفصیل بیان کی ہے کہ اگر وظیفہ سالانہ ہوتو سال پورا ہونے کے بعد اور اگر ماہانہ ہوتو مہینہ پورا ہونے کے بعد اور مال جمع کرنے کے بعد مستحقین میں سے کوئی مرجائے تو اس کا حصہ اس کے وارث کا ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا لازم حق ہے، لہذا وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسے دین اور اس سے اعراض کی وجہ سے حق ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ وراثت اور اگر کسی کا انتقال سال مکمل ہونے سے پہلے اور مال جمع ہونے کے بعد ہوجائے تو اس کے وظیفہ کی قسط اس کے وارث کی ہوگی جیسے اجارہ میں اجرت اور اگر کسی کا انتقال سال مکمل ہونے کے بعد اور مال جمع ہونے سے پہلے ہوجائے تو وارث کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ وظیفہ کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ مال جمع ہو، اور اگر مستحق کا انتقال سال مکمل ہونے اور مال جمع ہونے سے قبل ہوجائے تو اس صورت میں وارث کو بدرجہ اولی کچھ نہیں ملے گا۔

اور اگر ایسے شخص کا انتقال ہوجائے جس کو بیت المال سے روزینہ دیا جاتا ہوتو اس کی بیوی اور اس کی نابالغ اولاد کو بقدر کفاف روزینہ دیا جائے گا تا آنکہ عورت نکاح کرلے اور بچے کمانے کے لائق ہوجائیں[۱]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۲۴۳۔

۲-ضرورت مندوں کا وظیفہ:

۱۱- امام مذکورہ مستحقین وظائف کی طرح یتیموں، مسکینوں، مسافرین اور ان تمام لوگوں کے لئے وظیفہ مقرر کرے گا جو اس آیت میں شامل ہیں: "مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى"[۲] (جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فئ دلوادے)، لہذا ان لوگوں کے لئے بیت المال سے بقدر کفاف وظیفہ مقرر کیا جانا واجب ہوگا۔

۳-مصالح مسلمین اور عام ڈیوٹی انجام دینے والوں کا وظیفہ:

۱۲- ہر وہ شخص جس کا عمل مسلمانوں کے عام مفاد سے متعلق ہو اور اسی کے لئے اپنے کو خاص کرلیا ہو جیسے قاضی، مفتی، عالم قرآن یا علوم شرعیہ کا معلم، مؤذن اور امام تو ان کا وظیفہ بیت المال سے مقرر کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر یہ لوگ روزی کمانے میں لگ جائیں گے تو مذکورہ اعمال، علوم شرعیہ، احکام شرعیہ کا نفاذ اور پڑھنا پڑھانا سب معطل ہوجائیں گے، لہذا ان لوگوں کو وظیفہ دیا جائے گا تاکہ مذکورہ مصالح عامہ کے لئے فارغ رہیں۔

وظیفہ کی مقدار امام کی صواب دید پر موقوف ہوگی اور مال کی

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۲۴۳، أسنی المطالب ۳ر ۹۱، المغنی ۶ر ۴۱۸۔

(۲) سورۂ حشر ر ۷۔

وسعت اور تنگی کی بنا پر مختلف ہوا کرے گی[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''بیت المال'' فقرہ/ ۱۲، ۱۳ میں ہے۔

دوم: مرض الموت کا نافذ ہونے والا عطیہ:

۱۳- فوری نافذ ہونے والا عطیہ جیسے قبضہ کیا ہوا ہبہ، صدقہ، وقف، دین کی معافی، ایسی جنایت جس میں مال کو واجب کرنے والی جنایت کی معافی ہو، اگر یہ چیزیں حالت صحت میں پائی جائیں تو وہ پورے مال میں سے ہوں گی، لیکن اگر عطیہ ایسے مرض میں ہو جس میں اس کا انتقال ہو جائے تو ثلث مال میں ہوگا، جمہور فقہاء کی رائے یہی ہے[2]۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم''[3] (بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہاری وفات کے وقت تمہارے اموال میں سے ایک ثلث کو صدقہ قرار دیا ہے، جو تمہارے لئے تمہارے اعمال میں اضافہ کا ذریعہ ہے)، اس حدیث کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ایک ثلث سے زائد کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس حالت میں بظاہر موت ہو جاتی ہے اور اس میں عطیہ جاری کرنا ورثاء کے حق میں تصرف ہے جو ایک ثلث سے متجاوز نہیں ہوگا، جیسا کہ وصیت کا حکم ہے[4]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۹، المغنی ۶/ ۴۱۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۲۱، القلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۶۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: ''إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم......'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اشارہ کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں ضعیف ہیں لیکن ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتی ہیں، جیسا کہ بلوغ المرام (/ ۳۹۹) میں ہے۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۵۲۱، القلیوبی ۳/ ۱۶۲، المغنی ۶/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل اصطلاح: ''وصیۃ'' میں ہے۔

۱۴- جس مرض میں موت کا اندیشہ ہو اس میں عطایا کا حکم پانچ چیزوں میں وصیت کے حکم کی طرح ہوگا:

اول: اگر وہ عطایا ایک تہائی سے زائد ہوں تو ان کا نافذ ہونا ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

دوم: یہ عطایا وارث کے لئے درست نہیں ہیں الا یہ کہ بقیہ ورثاء کی طرف سے اجازت ہو۔

سوم: اس کی فضیلت حالت صحت کے صدقہ کی فضیلت سے کم ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: ''أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا، وقد كان لفلان''[1] (وہ صدقہ جو تم حالت صحت میں ادا کرو اور اس صورت میں جبکہ تم مال کے حریص ہو اور مال داری کی تمنا ہو اور فقر کا اندیشہ اور خوف ہو، اور تم صدقہ کو اتنا مؤخر نہ کرو کہ جب روح حلق تک پہنچ جائے تو اس وقت کہو کہ فلاں کے لئے اتنا مال ہے اور فلاں کے لئے اتنا ہے حالانکہ وہ تو فلاں کا (یعنی وارث کا) ہو چکا)۔

چہارم: یہ عطایا دیگر وصیتوں کے ساتھ ثلث کے اندر شامل ہوں گے۔

پنجم: ان کا تہائی سے زائد ہونا موت کے وقت معتبر ہوگا، اس سے قبل اور اس کے بعد نہیں۔

(۱) حدیث: ''أن تصدق وأنت صحيح شحيح......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۷۳) اور مسلم (۲/ ۷۱۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

۱۵- عطیہ اور وصیت کے درمیان درج ذیل چیزوں میں فرق ہوگا:

اول: عطیہ معطی (عطیہ دینے والا) کے حق میں ایک حق لازم ہے، جس سے رجوع کرنا اس کے لئے جائز نہیں، اگرچہ زیادہ ہو، اس لئے کہ تہائی سے زیادہ عطیہ کرنے کی ممانعت دراصل ورثاء کے حق کی وجہ سے ہے، اس کے حق کی وجہ سے نہیں، اسی لئے اس کو اس کے جاری کرنے یا رد کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، لیکن اسے وصیت میں رجوع کا حق ہوتا ہے، اس لئے کہ تبرع موت کے ساتھ مشروط ہے، موت کے بعد نہ تبرع پایا جاسکتا ہے اور نہ ہی عطیہ، اس کے برخلاف مرض الموت کا عطیہ ہے یہ معطی کی طرف سے پایا جاتا ہے، اور قبول اور قبضہ معطی کی طرف سے ہوا کرتا ہے، لہذا جب موت کے بعد یہ قبول کرلیا جائے تو وصیت کی طرح یہ بھی لازم ہوجائے گا۔

دوم: عطیہ کا قبول کرنا معطی کی زندگی میں علی الفور ہوا کرتا ہے اور اسی طرح رد کرنا بھی، لیکن اس کے برخلاف وصیت کے قبول اور رد کا حق موت کے بعد ہی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ عطیہ میں فوری طور پر تصرف کیا جاتا ہے، اس لئے اس کی شرطیں عطیہ کے ہوتے وقت معتبر ہوں گے، لیکن وصیت ایک ایسا تبرع ہے جو موت کے بعد جاری ہوتا ہے لہذا اس کی شرطوں کا اعتبار موت کے بعد ہی ہوگا۔

سوم: عطیہ میں ان شرائط کا ہونا ضروری ہے جو حالت صحت کے عطیہ میں درکار ہے، یعنی علم اور عتق کے علاوہ کسی شرط یا غرر پر اس کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے، وصیت اس کے برخلاف ہے۔

چہارم: عطیہ وصیت پر مقدم ہوگا، یہی قول امام احمد، شافعی اور جمہور فقہاء کا ہے، اور اسی کو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام زفر نے اختیار کیا ہے، مگر ان حضرات کے نزدیک مسئلہ عتق اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ ان حضرات سے منقول ہے کہ عتق عطیہ پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ عتق کا تعلق حق اللہ سے ہے اور اس کا نفاذ ملک غیر میں بھی ہوتا ہے، لہذا اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جمہور علماء کی دلیل یہ ہے کہ عطیہ مریض کے حق میں لازم ہے، لہذا اس کو وصیت پر حالت صحت کی عطیہ کی طرح مقدم رکھا جائے گا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ دو یکساں اور برابر کے حقوق ہوں [۱]۔

پنجم: ہبہ کرنے والا اگر فوری ہبہ پر قبضہ دلانے سے پہلے انتقال کرجائے تو ورثاء کو اس میں اختیار ہوگا، اگر وہ چاہیں تو قبضہ دلائیں یا قبضہ کرنے سے روک دیں، لیکن وصیت موت کے بعد قبول کرنے سے ورثاء کی رضامندی کے بغیر بھی لازم ہوتی ہے [۲]۔

وہ حق جو مریض پر مرض الموت میں لازم ہو جس کا دفع کرنا اور اس کو ساقط کرنا ممکن نہ ہو جیسے جنایت کا تاوان اور مثل ثمن کا معاوضہ اور ثلث سے زیادہ میں تغابن (یعنی دھوکہ کھا جانا) یہ تمام مالی حقوق اصل مال میں شامل ہوں گے، اسی طرح اگر مہر مثل میں نکاح کرلے تو اس کو اصل مال میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے مال کو خود اپنی ضرورت میں خرچ کیا ہے، لہذا اس میں اس کو وارث پر مقدم رکھا جائے گا، اور اگر وہ ایسا غلہ خریدے جسے اس جیسا آدمی نہیں کھاسکتا تو یہ جائز ہوگا اور اس کا خریدنا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ اپنی ضرورت میں خرچ کرنا ہے [۳]۔

۱۶- جس مریض کے بارے میں یہ احکام ذکر کئے گئے ہیں اس کے عطیہ میں دو شرطوں کا اعتبار کیا جائے گا:

اول: موت اس کے مرض سے متصل ہو، اور اگر اس مرض سے شفا پالے جس میں کہ عطیہ کیا ہے اس کے بعد انتقال کرجائے تو اس عطیہ کا حکم حالت صحت کے عطیہ کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ یہ مرض

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۹/ ۳۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۳/ ۱۶۲، المغنی ۶/ ۷۱، ۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۵/ ۴۳۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۲۔

(۳) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۵/ ۴۳۵، المغنی ۶/ ۸۳، ۹۴۔

مرض الموت نہیں ہے۔

دوم: مرض خوفناک ہو، یہ ایسا مرض ہے کہ جس میں عام طور پر اکثر زندگی باقی نہیں رہتی ہے لیکن اگر مرض خوفناک نہ ہو جیسے سر کا ہلکا درد وغیرہ تو اس شخص کا حکم تندرست کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس میں عام طور پر موت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اگر موت کے اندیشہ کے سلسلے میں شک ہو تو وہ دو عادل ڈاکٹروں کی شہادت کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، اور وہ امراض جو دیر پا ہوتے ہیں جیسے جذام اور سل (ٹی بی) کی بیماری، تو اگر مریض کو بستر پکڑا دے تو یہ وہ مرض کہلائے گا جس میں کہ موت کا اندیشہ ہے، لیکن اگر مریض صاحب فراش نہ ہو بلکہ چل پھر رہا ہو تو اس کے عطایا پورے مال سے ہوں گے، یہی قول حنابلہ، حنفیہ، امام مالک، اوزاعی اور ابوثور کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ امراض دائمی ہیں، مہلک نہیں، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس میں موت کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے اس کا عطیہ پورے مال میں سے شمار کیا جائے گا[۱]۔

سوم: اولاد کا عطیہ:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اصل اگر چہ اوپر کا ہو اس کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ اپنی اولاد کو عطیہ کرنے میں عدل سے کام لے، خواہ یہ عطیہ بطور ہبہ ہو یا ہدیہ ہو یا صدقہ، یا وقف یا کسی طرح کا تبرع ہو[۲]۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے: "اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"[۳] (اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل کا معاملہ کرو)۔

تفصیل اصطلاح: "تسویۃ"، فقرہ/۱۱، ۱۲ میں ہے۔

عُطَاس

دیکھئے: "تشمیۃ"۔

عَطَب

دیکھئے: "تلف"۔

عِطر

دیکھئے: "تطیب"۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، المغنی ۶/ ۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۲۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۵، القلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۱۲۔

(۳) حدیث: "اتقوا الله واعدلوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۳) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

عطیۃ

دیکھئے: "ہبہ"۔

عَظم

تعریف:

۱- عظم لغت میں جاندار کی وہ ہڈی ہےجس پر گوشت ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**"(۱) (پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھادیا)، جمع ہے "عظام"، "أعظم" اور "عظامۃ" (جمع کی تانیث کے لئے ھاء کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

عظم کے متعلق احکام:

ہڈی کی طہارت یا نجاست:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ انسان کی ہڈی خواہ زندہ ہو یا مردہ، کافر ہو یا مسلمان، پاک ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ**"(۳) (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، لہذا انسانی احترام کا تقاضہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے اس کی ہڈی کی نجاست کا حکم نہ لگایا جائے۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ مچھلی کی ہڈی بھی اس کی موت کے

---

(۱) سورۂ مومنون ر ۱۴۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) سورۂ إسراء ر ۷۰۔

بعد پاک ہی رہے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: **"أحلت لنا ميتتان ودمان الجراد والحيتان والكبيد والطحال"**[۱] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون ہلال ہیں، ٹڈی اور مچھلی اور جگر و تلی)۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ ماکول اللحم جانور شرعی طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو تو اس کی ہڈی بھی پاک ہے اور اس سے انتفاع جائز ہے، البتہ مردار اور وہ مذبوح جانور جو غیر ماکول ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ مردار کی ہڈی نجس ہے خواہ وہ ماکول ہو یا غیر ماکول اور غیر ماکول اللحم میں مذبوح ہو یا غیر مذبوح، کسی حال میں بھی پاک نہیں ہوسکتی ہے، اس کا استعمال حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ"**[۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)، نیز حضرت ابن عمرؓ ہاتھی کی ہڈی میں تیل رکھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، اس لئے کہ وہ مردار ہے اور فقہاء سلف کراہت کا لفظ بول کر تحریم مراد لیتے ہیں، جیسا کہ امام نووی نے فرمایا ہے۔ اسی طرح سے اگر کسی نجس جانور کی کوئی ہڈی اس کے جسم سے الگ کر لی جائے وہ بھی ناپاک ہے خواہ جانور زندہ ہو یا مردہ ہو، کیونکہ وہ بھی اس کے جسم کا پیدائشی جز ہے۔ لہذا وہ اعضاء کے مشابہ ہوگا۔ عطاء، طاؤس، حسن بصری اور حضرت عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہم وغیرہ تمام حضرات ہاتھی کی ہڈی کو مکروہ سمجھتے تھے، البتہ محمد بن سیرین اور ابن جریج نے مردار کی ہڈی سے انتفاع کی رخصت دی ہے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مردار کی ہڈی پاک ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: "عاج"، فقرہ/۴، ۵، ۶ میں ہے۔

ہڈی سے استنجاء کرنا:

۳- ہڈی سے استنجاء کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہڈی سے استنجاء کرنا جائز نہیں ہے، خواہ یہ ہڈی پاک ہو جیسے ذبح کئے ہوئے ماکول اللحم کی ہڈی یا مردار کی ناپاک ہڈی ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: میں حضور اقدس ﷺ کے پیچھے تھا آپ ﷺ قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے اور فرمایا: **"ابغني أحجارا أستنفض بها أو نحوه، ولاتأتني بعظم ولا روث"**[۲] (میرے پاس پتھر یا اس جیسی کوئی چیز لاؤ جس سے میں استنجاء کروں، اور ہڈی یا گوبر نہ لانا)، اور زاد الجن والی روایت جس میں ہے کہ جنات نے اپنی غذا کے بارے میں رب تعالی سے دریافت کیا، حضور ﷺ نے اللہ تعالی کا جواب نقل فرمایا: **"لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر مايكون لحما، وكل بعرة علف لدوابكم فقال النبي ﷺ فلا تستنجوا بهما فإنهما طعام إخوانكم"**[۳] (تمہارے لئے وہ ہڈیاں حلال ہیں جن پر اللہ کا نام لیا جائے، جو تمہیں زیادہ پر

---

(۱) حدیث: "أحلت لنا ميتتان و دمان......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۰۲) نے کی ہے، بیہقی (۱/ ۲۵۴) نے اسے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور یہ مسند کے درجے میں ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۸، ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، المجموع للنووی ۱/ ۲۳۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۲۔

(۲) حدیث: "ابغني أحجارا استنفض بها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۵) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لكم كل عظم ذكر اسم الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۳۲) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

گوشت ہوکرمل جائیں گے، اور مینگنیاں تمہارے چوپایوں کا چارہ ہوں گی، اس کے بعد نبی ﷺ نے فرمایا: تم ان دونوں چیزوں سے استنجاء مت کرو، اس لئے کہ وہ تمہارے جنات بھائیوں کے کھانے ہیں)، فقہا کہتے ہیں کہ جو شخص اس ممانعت کی مخالفت کرے گا اور ہڈی سے استنجاء کرے تو یہ استنجاء کافی نہیں ہوگا، بلکہ وہ شخص گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "نهى النبي ﷺ أن يستنجى بروث أو عظم وقال: إنهما لاتطهران"[1] (حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ لید سے یا ہڈی سے استنجاء کیا جائے، اور فرمایا کہ ان سے پاکی حاصل نہیں ہوتی)۔

نیز اس لئے بھی کہ پانی کے علاوہ سے استنجاء کرنا رخصت ہے، اور یہ رخصت حرام چیز کے ذریعہ حاصل نہیں ہوسکتی، البتہ اس کے بعد اس کے لئے پتھر کافی ہوجائے گا، جب تک کہ نجاست نہ پھیلے اور ہڈی پر چکناہٹ نہ ہو۔

اور اگر پاک ہڈی کو آگ میں جلائے اور وہ ہڈی کی حالت سے نکل جائے تو کیا اس سے استنجاء کرنا جائز ہوگا اس بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں:

اول: اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ عن الروث والرمة"[2] (حضور ﷺ نے لید اور بوسیدہ ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے)، اس حدیث میں جو لفظ "رمة" استعمال ہوا ہے وہ بوسیدہ ہڈی کو کہتے ہیں اور ہڈی خواہ جلا کر بوسیدہ ہو یا مرور زمانہ سے بوسیدہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے۔

دوم: اس سے استنجاء کرنا جائز ہوگا، کیونکہ جلانے سے اس کی ہیئت تبدیل ہوگئی اور اب وہ ہڈی باقی نہیں رہی جس سے استنجاء کرنے کی ممانعت تھی[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں نہی کے عموم کی وجہ سے ہڈی سے استنجاء مکروہ تحریمی ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرکے ہڈی سے استنجاء کر ہی لے تو ان کے نزدیک استنجاء ہوجائے گا، کیونکہ ہڈی میں نجاست کو سکھانے اور محل نجاست کو صاف کرنے کی صلاحیت ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: حدیث سابق (حدیث الجن) سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مردار کی ہڈی ہو تو اس سے استنجاء کرنا مکروہ نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر ہڈی ناپاک ہو جیسے مردار کی ہڈی تو اس سے استنجاء کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر ہڈی پاک ہو جیسے ماکول اللحم مذبوح شرعی کی ہڈی تو اس سے استنجاء کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہوگا[3]۔

ہڈی سے ذبح کرنا:

۴- ہڈی سے ذبح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ذبائح"، فقرہ ۲۱۔

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يستنجى بروث......" کی روایت دارقطنی (۱/۵۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن الروث والرمة......" کی روایت احمد (۲/۲۴۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے مسند (۱۳/۱۰۰) کی تحقیق میں اس اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۲/۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۵۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۶۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۹۔

ہڈی میں قصاص:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہوگا الا یہ کہ جوڑ سے ہو، اس لئے کہ جوڑ کے علاوہ میں مماثلت ممکن نہیں ہے، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص'' اور ''قود''۔

عِفَاص

تعریف:

۱- عفاص (عفاص کتاب کے وزن پر ہے) ابوعبیدہ فرماتے ہیں کہ عفاص چمڑے، یا کپڑا یا اس کے علاوہ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں رقم رکھی جاتی ہے، اسی بنیاد پر وہ کھال جس سے بوتل کا سر ڈھکا جاتا ہے، عفاص کہلاتی ہے، اس لئے کہ وہ بوتل کے لئے برتن کی طرح ہے، اور یہ وہ ڈاٹ نہیں ہے جو بوتل کے منہ میں داخل ہوتا ہے اور اس کو بند کردیتا ہے، امام لیث فرماتے ہیں: عفاص بوتل کے ڈاٹ کو کہتے ہیں، ازہری نے ابوعبید کی تائید کی ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں: وہ برتن ہے جس میں لقطہ کا مال ہوتا ہے، خواہ وہ چمڑے کا ہو یا کپڑے کا یا کسی اور چیز کا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ہمیان:

۲- ہمیان (ہاء کے کسرہ کے ساتھ) وہ تھیلا ہے جس میں رقم رکھی جاتی ہے اور کمر میں باندھا جاتا ہے[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) فتح القدیر ۵/۳۵۶ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۴/۱۱۸، المہذب ۱/۴۳۶۔
(۳) المصباح المنیر۔

فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کا قول ہے: حجاج کے لئے اس میں بحالت احرام رقم رکھنے کی اجازت ہے[1]۔

عفاص کا ذکر فقہاء "لقط" کے باب میں کرتے ہیں، کیونکہ یہ تھیلی گرے پڑے مال کے لئے بطور حفاظتی برتن کے استعمال ہوتی ہے۔

ب-وکاء:

وکاء (واو کے کسرہ کے ساتھ) لغت میں وہ رسی ہے جس سے مشکیزہ کا منہ باندھا جاتا ہے۔

اور اصطلاحی اعتبار سے وہ دھاگہ ہے جس سے لقطہ باندھا گیا ہو[2]۔

عفاص اور وکاء کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں کے ذریعہ سے لقطہ پہچانا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳-عفاص منجملہ ان علامات میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ لقطہ پہچانا جاتا ہے، اس بات میں بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت زید بن خالدؓ جہنی سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اعرف وکائها وعفاصها وعرفها سنة فإن جاء من يعرفها وإلا فاخلطها بمالک**"[3] (اس کے عفاص اور وکاء کا اچھی طرح خیال رکھو اور ایک سال تک اس کا اعلان کرو، اگر صاحب مال آجائے تو بہتر ہے ورنہ اس کو اپنے مال میں شامل کرلو)۔

(۱) البدائع ۲/۱۸۶، المغنی ۳/۳۰۴۔

(۲) المصباح المنیر، شرح المحلی علی المنہاج ۳/۱۲۰۔

(۳) حدیث زید بن خالد الجہنی: "اعرف وکاء ها وعفاصها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۴۳۰) اور مسلم (۳/۱۳۴۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ لقطہ اٹھانے والے سے لقطہ کو لینے اور حاصل کرنے یا استحقاق کے لئے تنہا عفاص کو بتانا کافی نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ جملہ ان علامات کا بتانا بھی ضروری ہوگا جن کا فقہاء تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً وکاء، وزن، عدد، جنس، نوع اور اسی طرح کی دیگر علامتیں، یا کم از کم اکثر علامتوں کا بتانا ضروری ہوگا[1]۔

اس بارے میں جمہور فقہاء نے کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے، جبکہ لقطہ کی ملکیت کا مدعی صرف عفاص کو بتائے۔

مالکیہ کے نزدیک کچھ تفصیل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص صرف عفاص اور وکاء کو بتائے تو مشہور قول کے مطابق بغیر قسم کے لقطہ اس کے حوالہ کردیا جائے گا، "المدونہ" کا ظاہر مذہب یہی ہے، اشہب کا قول یہ ہے کہ قسم بھی ضروری ہے۔

اور جو شخص صرف عفاص کو بتائے وکاء کو نہ بتائے اسے لقطہ فی الحال نہیں دیا جائے گا، بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ ہوسکتا ہے کوئی شخص اس سے زیادہ کوئی علامات بتانے والا آجائے تو اسی کو دیا جائے گا، اگر کوئی دوسرا شخص اس سے زیادہ صاف علامتیں بتانے والا نہ آئے یا کوئی دوسرا شخص آئے ہی نہیں تو پہلا شخص لقطہ کا مستحق ہوگا، اگر کوئی شخص عفاص کی علامت بتانے میں غلطی کردے اور پھر یہ کہے کہ میں نے غلطی کی ہے تو اس کو مشہور قول کے مطابق نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہے۔

امام اصبغ فرماتے ہیں: لقطہ قسم لے کر اس کو دیا جائے گا، جو

(۱) فتح القدیر ۴/۴۲۶، الدسوقی ۴/۱۱۸، أسنی المطالب ۲/۴۹۱، المغنی ۵/۷۰۷۔

صرف عفاص ہی کو بتائے، اس کو نہیں دیا جائے گا جو عدد اور وزن کو بتائے[1]۔

علامات اور اوصاف کو بتانے کے وقت لقطہ کو حوالہ کرنا واجب ہے، یا محض جائز ہے یا بینہ کے بغیر واجب نہیں ہوگا، ان فروعات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لقطۃ''۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۲، الدسوقی ۴/ ۱۱۸، ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵/ ۷۰۹، ۷۱۱۔

عِفّۃ

تعریف:

۱- لغت میں عفت کا معنی ناجائز اور ناشائستہ چیزوں سے بچنا ہے، کہا جاتا ہے: **عف الرجل وعفت المرأة عن المحارم يعف عفّة وعفّا وعفافا** (مرد یا عورت حرام چیزوں سے دور رہیں)، اسم فاعل ''عفیف'' ہے اور عورت کو ''عفیفہ'' کہا جاتا ہے، اور اس کا مفہوم اصطلاحی اعتبار سے یہ ہے کہ حرام اور نامناسب لالچ وطمع سے دور رہنے والا[1]۔ اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

حصانۃ:

۲- حصانت چند معانی پر بولا جاتا ہے:

اول: عفت جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ''[3] (جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان (بیویوں) کو جو پاکدامن اور بے خبر ہیں)، یہاں محصنات سے پاکباز عورتیں مراد ہیں۔

دوم: نکاح، جیسا کہ فرمان باری ہے: ''وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

(۱) لسان العرب۔
(۲) المطلع علی أبواب المقنع ص ۳۲۱۔
(۳) سورۂ نور ۲۳۔

النِّسَاءِ"[۱] (اور وہ عورتیں بھی (حرام کی گئی ہیں) جو قید نکاح میں ہوں)، اس کا عطف "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں) پر ہے، مطلب یہ ہے کہ تمہارے لئے وہ عورتیں بھی حرام ہیں جو شادی شدہ ہیں اور دوسرے مرد کے نکاح میں ہیں۔

سوم: آزاد ہونا[۲] جیسا کہ فرمان باری ہے:"وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ"[۳] (اور تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کر سکے)۔

چہارم: مسلمان ہونا، جیسا کہ فرمان باری ہے: "فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"[۴] (پھر جب وہ (کنیزیں) قید نکاح میں آجائیں اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)، یہاں ان کے احصان سے مراد ان کا اسلام لانا ہے، یہ حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت انس، اسود بن یزید، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، عطاء، ابراہیم نخعی، شعبی اور السدی کا قول ہے، امام زہری نے حضرت عمر بن خطابؓ سے یہ قول نقل کیا ہے[۵]۔

"حصانت" عفت سے عام ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۴۷۴، ۳/ ۲۷۶، تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۵) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۷۶ طبع عیسی الحلبی، تفسیر الماوردی ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

عفت سے متعلق احکام:

لالچ اور لوگوں سے دست سوال دراز کرنے سے عفت:

۳- اسلام کرامت انسانی کی حفاظت اور انسان کو ذلت وتوہین سے بچانے کا خواہاں ہے، چنانچہ اس شخص کے لئے جس کے پاس اتنا مال ہو یا کسب پر قدرت ہو جو اس کو دست سوال دراز کرنے سے بے نیاز کر سکے تو اس پر سوال کرنا حرام ہے، ہاں اگر وہ صدقہ کا محتاج ہو اور کسی فقر یا محتاجی کی بنا پر صدقہ کا مستحق ہو یا کمانے سے عاجز ہو تو ایسے شخص کے لئے بقدر حاجت مخصوص شرائط کے ساتھ سوال کرنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "سؤال"، فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

زنا سے عفت:

۴- اللہ تعالی نے مومنین کی صفت زنا جیسے گھناؤنے عمل سے باز رہنے کے ساتھ کی ہے، چنانچہ فرمان باری ہے:"قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ" (یقیناً (وہ) مومنین فلاح پاگئے جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں) اور آگے فرمایا:"وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ،إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ"[۱] (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندی سے نہیں) اور حدیث میں ہے:"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"[۲]

(۱) سورۂ مومنون/ ۱-۶۔

(۲) حدیث:"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۸) اور مسلم (۱/ ۷۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(زانی حالت زنا میں ایمان کی حالت سے خارج ہوجاتا ہے)۔

اور اللہ تعالی نے اہل ایمان کو اسباب زنا اور ہر اس چیز سے جو زنا کی طرف لے جاتی ہے روکا ہے، مثلاً اجنبی عورت کو دیکھنا اور اس کے ساتھ خلوت میں ہونا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحفَظُوا فُرُوجَهُمْ"[۱] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)، اور اللہ تعالی نے عفت کا حکم اپنے اس فرمان میں دیا ہے: "وَلْيَسْتَعْفِفِ الذينَ لاَ يَجدُونَ نِكَاحاً حَتّى يُغْنيهمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ"[۲] (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں یہاں تک کہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کردے)، اور نبی پاک علیہ السلام نے ان وسائل کی رہنمائی فرمائی ہے جو کہ عفت پر معین ثابت ہوتے ہیں، اسی وجہ سے آپ علیہ السلام نے ان لوگوں کو شادی کا حکم دیا جو کہ نکاح کے اخراجات پر قدرت رکھتے ہوں، چنانچہ آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے: "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج"[۳] (اے نوجوانو! تم میں سے جو شخص نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرلے، کیونکہ شادی نگاہ کے لئے زیادہ محافظ اور شرمگاہ کے لئے پاکیزگی کا ذریعہ ہے)، اور جو لوگ قادر نہ ہوں تو ایسے لوگوں کو آپ نے عفت کا حکم دیا ہے، اور شہوت کو ختم کرنے کے لئے روزہ سے مدد لینے کا حکم فرمایا ہے، چنانچہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ومن لم يجد فعليه بالصوم فإنه له وجاء"[۴] (جو شخص مستطیع نہ ہو اس کو چاہئے کہ روزہ رکھے کیونکہ روزہ اس کے حق میں کسر شہوت کے لئے ڈھال ہے)۔

اسی لئے فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص نکاح کے اخراجات پر قادر ہو اور اس کے اندر جماع کی شدید خواہش ہو اور اسے زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو ایسے شخص کے لئے شادی کرنا واجب ہوگا، کیونکہ زنا سے بچنا واجب ہے اور جس کے بغیر واجب مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہے۔

اور دواؤں کے ذریعہ جماع کی شہوت کو ختم کرنے کے مسئلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے جنہیں دیکھئے: اصطلاح "شہوۃ" فقرہ/۱۶، اور اصطلاح "نکاح" میں۔

اصول اور فروع کو پاک دامن رکھنا:

۵ - فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ فروع پر اپنے اصول کو اور اصول پر اپنے فروع کو پاک دامن رکھنا واجب ہے یا نہیں، چنانچہ بعض حضرات اسے واجب قرار دیتے ہیں جبکہ دوسرے حضرات اسے واجب قرار نہیں دیتے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اعفاف" فقرہ/۵، "نکاح" اور "نفقۃ"۔

پاک دامن مرد کا زانیہ عورت کے ساتھ نکاح کرنا:

۶ - فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پاک دامن مرد کا نکاح زانیہ عورت کے ساتھ یا پاک دامن عورت کا نکاح زانی مرد کے ساتھ جائز ہے یا نہیں۔ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مرد زنا کی وجہ سے پاک دامن عورت کے لئے حرام نہیں ہوگا اور عورت زنا کی وجہ سے پاک دامن مرد کے لئے حرام نہیں ہوگی اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۳، ۴) حدیث: "يا معشر الشباب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸، ۱۰۱۹) نے کی ہے۔

عورت زنا کرے تو جس مرد کو اس کے زنا کا علم ہے اس کے لئے دو شرطوں کے بغیر اس سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اول: اس کی عدت کا گذر جانا۔ دوم: زنا سے توبہ کرنا [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۲، المہذب ۲/ ۴۴، المغنی ۶/ ۶۰۱۔

عَفَل

تعریف:

۱- عفل لغت میں اس گوشت کو کہتے ہیں جو عورت کی شرمگاہ میں زائد پیدا ہوجاتا ہے، اور اس کو قرن بھی کہتے ہیں، یہ مرض باکرہ عورتوں میں نہیں ہوتا ہے، اور عورت میں ولادت کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ عفل وہ ورم ہے جو عورت کے سبیلین کے درمیان ہوجاتا ہے، اور اس کی شرمگاہ اتنی تنگ ہوجاتی ہے کہ عضو تناسل کو داخل کرنا ناممکن ہوجاتا ہے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رتق:

۲- رتق شافعیہ کے بقول عورت کی شرمگاہ میں گوشت کی وجہ سے محل جماع کا بند ہوجانا ہے [3]۔

حنابلہ فرماتے ہیں: فرج کا پیدائشی طور پر اس طرح بند اور ملا ہوا

(۱) المصباح المنیر، المغرب۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۶۱، کشاف القناع ۵/ ۱۰۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۵۰، ۶۵۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۷، الزاہر للأزہری رص ۳۱۶۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۶۱۔

ہونا ہے کہ اس میں عضوتناسل داخل نہ ہو سکے (۱)۔

عفل اور رتق میں بعض فقہاء کے نزدیک فرق یہ ہے کہ عفل ولادت کے بعد ہوتی ہے، اور رتق پیدائشی ہوتی ہے۔

عفل اور رتق میں سے ہر ایک ان بیماریوں میں سے ہے جن کی بنیاد پر نکاح میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

ب-قرن:

۳-عورت کی شرمگاہ میں ہڈی کی وجہ سے محل جماع کا بند ہوجانا ہے، ایک قول ہے کہ گوشت کی وجہ سے اور ایک قول ہے کہ سخت گلٹی کی وجہ سے (۲)۔

عفل اور قرن میں فرق یہ ہے کہ عفل گوشت کے ذریعہ پیدا شدہ بیماری ہے، اور قرن گوشت اور دوسرے عناصر کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، بہرکیف قرن کا لفظ اس کے مقابلہ میں عام ہوا۔

عفل اور قرن میں سے ہر ایک ان عیوب میں سے ہے جن کی بنیاد پر نکاح میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عفل ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے شوہر کے لئے فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ نکاح کے مقصود اصلی یعنی وطی سے مانع ہے (۳)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ زوجین میں سے کسی

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۱۰۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۴۸، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۶۱۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۸، کشاف القناع ۵/۱۰۹، ۱۱۰۔

کے لئے بھی دوسرے کے اندر کسی بھی عیب کی بنیاد پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوتا ہے، یہی قول حضرت عطاء، ابراہیم نخعی، عمر بن عبدالعزیز، ابن زیاد، ابوقلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی اور سفیان ثوری کا ہے۔ امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ بیوی میں کسی بھی عیب کی وجہ سے شوہر کو خیار نہیں ہوگا اور اگر مرد کے اندر تین عیوب: جنون، جذام اور برص میں سے کوئی ایک عیب ہو تو عورت کو خیار فسخ حاصل ہوگا (۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے مخصوص عیوب جن کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا ہے وہ رتق اور قرن ہیں، ان کے نزدیک یہ دونوں بیماریاں ہیں، رتق شرمگاہ میں پیدا ہونے والے گوشت کی وجہ سے اور قرن ہڈی اور ایک قول کے مطابق گوشت ہی کے ذریعہ محل جماع کا بند ہوجانا ہے، اس بیماری میں ایک تنگ سوراخ سے پیشاب آتا ہے (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۶۷ طبع الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) شرح روض الطالب ۳/۱۷۶۔

عَفو

تعریف:

۱ – لغت میں ''عفو'' کا معنی ساقط کرنا ہے۔ فرمان باری ہے: ''وَاعْفُ عَنّا''[۱] (اورہم سے درگزر)، اورزیادہ ہونا ہے۔اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''حَتَّى عَفَوْا''[۲] (چنانچہ انہیں خوب ترقی ہوئی)،یعنی وہ لوگ زیادہ ہوگئے، چلاجانا اورمٹنا وغیرہ اسی معنی میں''لبید'' کاقول ہے''عفت الديار'' (بستیاں ویران ہوگئیں)۔ اوردینا ہے،ابن اعرابی کاقول ہے:عفا يعفو کا مطلب ہےاعطی یعنی دینااورایک قول ہےکہ عفو وہ ہےجوبن مانگےمل جائے۔

اصطلاح میں فقہاء عام طور سےعفوکو ساقط کرنے اور معاف کرنے کےمعنی میں استعمال کرتے ہیں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف–صفح:

۲ – صفح مؤاخذہ نہ کرنا ہےاوراس کی اصل چہرہ پھیرکرتوجہ کرنے سےاعراض کرنا ہے،اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الجَمِيلَ''[۱] (پس آپ خوبی کےساتھ درگزرکیجئے)۔

راغب اصفہانی فرماتے ہیں: لفظ صفح عفو کے مقابلے میں زیادہ بلیغ ہے،فرمان باری ہے:''فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ''[۲] (سومعاف کرےرہوتا آنکہ اللہ اپنا حکم بھیج دے)کبھی کبھی انسان عفوکرسکتا ہےلیکن صفح نہیں کرسکتا ہے[۳]۔

ب–مغفرت:

۳– مغفرت غفْر سے ماخوذ ہے جو''غفر'' کا مصدر ہے،اس کی اصل چھپانا ہے، اوراسی معنی میں یہ محاورہ مستعمل ہے کہ ''الصبغ أغفر للوسخ''یعنی رنگ میل کو چھپانے والا ہے۔

مغفرت کا اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ کوئی صاحب قدرت اپنے ماتحت سےصادر ہونے والی برائی اورعیب کو چھپائے۔

عفواورمغفرت میں فرق یہ ہے کہ عفوکا لفظ ملامت اورمذمت کے ساقط کرنے کا متقاضی ہے،لیکن ثواب کےواجب کرنے کا متقاضی نہیں ہے، اورلفظ مغفرت عقاب کےساقط کرنے کا متقاضی ہےاور یہی ثواب کوواجب کرنا ہے،لہٰذا مغفرت کا مستحق صرف وہ مومن ہوگا جوثواب کامستحق ہو[۴]۔

ج–اسقاط:

۴ –اسقاط کسی کو مالک بنائے بغیرملکیت یاحق کوختم کرنا ہے۔

عفواپنے اطلاق کےاعتبار سے کثرت استعمال کی وجہ سے اسقاط

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۲) سورۂ أعراف/ ۹۵۔
(۳) اللسان، أحكام القرآن لابن العربي ۱/ ۶۶، النهاية في غريب الحديث والأثر ۳/ ۲۶۵۔

(۱) سورۂ حجر/ ۸۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۰۹۔
(۳) الذریعہ/ص ۲۳۴،المفردات للراغب۔
(۴) المصباح المنیر ،التعریفات،الفروق فی اللغۃ/ص ۲۳۰۔

سے عام ہے[1]۔

د- صلح:

۵-صلح اس عقد کو کہتے ہیں جو باہمی نزاع کو ختم کرتا ہے[2]۔

عفو اور صلح کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے، صلح عفو سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۶-عفو کا شرعی حکم حق کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اگر خالص بندے کا حق ہو تو اس کو معاف کرنا مستحب ہوگا اور اگر خالص اللہ کا حق ہو مثلاً حدود تو اس میں قاضی کے پاس معاملہ پہنچنے کے بعد اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر حق اللہ حدود کے علاوہ میں ہو تو فی الجملہ شارع کے نزدیک معتبر اسباب کی بنیاد پر دفع حرج اور رحمت واحسان کی وجہ سے معاف کرنے کی گنجائش ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اسقاط" فقرہ/ ۳۹ اور اس کے بعد کے فقرات۔

عبادات میں عفو:

اول- بعض نجاستوں کا معاف ہونا:

۷-نجاستوں میں جو معاف ہیں ان کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اسی طرح معافی میں معتبر مقدار اور اس کے تخمینہ کے

(۱) الاختیار ۳/ ۱۲۱، ۴/ ۱۷، دار المعرفہ۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۹۔

بارے میں بھی ان کی آراء باہم مختلف ہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نجاست خفیفہ وغلیظہ میں فرق ہوگا[1]، وہ کہتے ہیں کہ نجاست غلیظہ اگر کپڑے یا بدن پر لگ جائے تو وہ معاف ہوگی، بشرطیکہ درہم سے زائد نہ ہو، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ، گدھے کا پیشاب وغیرہ اگر درہم کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز جائز ہو جائے گی[2]۔

لیکن نجاست خفیفہ کی جو مقدار معاف ہے اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں چند روایات ہیں، علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: اگر نجاست خفیفہ مثلاً ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت حلال ہے تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے یہاں تک کہ وہ کپڑے کی چوتھائی تک پہنچ جائے[3]۔

کاسانی فرماتے ہیں: نجاست خفیفہ کی اس کثیر مقدار کی حد جو معاف نہیں ہے وہ ظاہر الروایہ کے مطابق کثیر فاحش ہے[4]۔

مالکیہ نے خون، پیپ وغیرہ اور دوسری تمام نجاستوں کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خون اور پیپ درہم کے برابر معاف ہے اور درہم سے مراد ان کے نزدیک درہم بغلی ہے، خچر کے ذراع میں ایک کالا دائرہ ہوتا ہے اسی کو درہم بغلی کہتے ہیں، صاوی کہتے ہیں: معافی خون وغیرہ ہی کے ساتھ خاص ہے کیونکہ انسان اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اس لئے تھوڑی مقدار سے پرہیز کرنا دشوار ہے لیکن دوسری نجاستوں مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، مذی

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۷۳۳، ۷۳۴۔

(۳) البنایہ مع الہدایہ ۱/ ۷۳۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰۔

وغیرہ کا معاملہ ایسا نہیں ہے [۱]۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ خون، پیپ اور وہ تمام اشیاء جن سے احتراز مشکل ہے اور ان میں عموم بلوی ہے مثلاً پھوڑے پھنسی وغیرہ کا خون اور مچھر اور پسو وغیرہ کا خون جو نظر نہ آئے اور ان جانوروں کا خون جن میں دم مسفوح نہیں ہے، ان سب میں معمولی مقدار معاف ہے، اس باب میں قلیل وکثیر کا ضابطہ عرف پر مبنی ہے [۲]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ قلیل نجاست گرچہ وہ اتنی کم ہو کہ دکھائی نہ دے، جیسے کہ مکھی وغیرہ کے پیر پر لگی ہوئی نجاست، معاف نہیں ہے، ہاں قلیل مقدار میں خون یا اس سے پیدا ہونے والی پیپ وغیرہ معاف ہیں، لیکن ناپاک جانوروں کا خون ان کے فضلات کی طرح کم بھی معاف نہیں ہے، اسی طرح وہ تمام خون جو پاخانہ، پیشاب کے راستہ سے نکلے معاف نہیں ہے، کیونکہ وہ پیشاب، پاخانہ کے حکم میں ہے۔

امام احمد کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مقدار قلیل وہ ہے جس کو انسان کا دل بہت زیادہ نہ سمجھے [۳]۔

نجاستوں کے معاف ہونے میں فقہاء نے کچھ بحثیں کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف–کم خون کا معاف ہونا:

۸–اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تھوڑا خون فی الجملہ معاف ہے [۴]۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۹ شائع کردہ الدار العربیہ للکتاب، الشرح الصغیر ۱ر ۴۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱ر ۷۵۔

(۲) حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱ر ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۸۰۔

(۳) کشاف القناع ۱ر ۱۹۰، ۱۹۱، المغنی ۲ر ۷۸، ۷۹۔

(۴) البنایہ شرح الہدایہ ۱ر ۷۳۳، الشرح الصغیر ۱ر ۴۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۸، المغنی ۲ر ۷۸۔

شافعیہ نے کم خون کے معاف ہونے میں چند قیود لگائے ہیں، جن کو بیجوری نے اس طرح بیان کیا ہے: قلیل کی شرط سے کثیر خارج ہوگیا، اگر کسی شخص کا خود اپنا خون ہو اور اس کے فعل سے نہ نکلا ہو اور کسی اجنبی سے نہیں ملا ہو اور محل سے تجاوز نہ کیا ہو تو معاف ہوگا، ورنہ نہیں [۱]، ان کے نزدیک کپڑے میں کم خون اس وقت معاف ہوگا جب انسان کو اس کی ضرورت لاحق ہو، خواہ زینت وتجمل کے لئے ہو اور وہ کپڑا پہنا ہوا ہو، لیکن اگر اس کپڑے کی ضرورت نہ ہو اور بچھایا ہوا ہو اور اس پر نماز پڑھے یا اس کو اپنے جسم پر ڈال کر نماز پڑھے تو معاف نہیں ہوگا [۲]۔

مالکیہ میں سے حطاب نے فرمایا ہے کہ مذکورہ قلیل مقدار کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا خون مطلق تمام صورتوں میں معاف ہے حتی کہ اس کا حکم بہنے والی پاک چیز کے مثل ہوجائے گا یا اس کا معاف ہونا بحالت نماز محدود ہے کہ اگر اس کو نماز میں خون یاد آجائے تو اس کی وجہ سے اس کو نہیں توڑے گا اور نہ اس کو دہرائے گا، لیکن نماز سے قبل استحباب کے طور پر دھونے کا حکم دیا جائے گا، یہی "توضیح" میں انہوں نے فرمایا ہے۔ پہلا مذہب عراقیوں کا ہے، ابن عبد السلام کہتے ہیں کہ یہی اظہر ہے، جیسے اس کے علاوہ دوسری نجاستیں جو معاف ہیں، دوسرے قول کی نسبت ابن عبد السلام اور مصنف نے مدونہ کی طرف کی ہے، اور صاحب الطراز اور ابن عرفہ نے مازری سے نقل کرتے ہوئے ابن حبیب اور اسی طرح ابن ناجی کی طرف منسوب کیا ہے، صاحب الطراز فرماتے ہیں: یہ ظاہر مذہب کے خلاف ہے [۳]، مالکیہ میں سے ابن وہب نے صراحت کی ہے کہ

(۱) البیجوری علی ابن قاسم ۱ر ۱۰۷۔

(۲) البیجوری ۱ر ۱۰۷۔

(۳) الحطاب ۱ر ۱۴۶۔

حیض کا خون قلیل ہو یا کثیر نجس ہے[۱]۔

حنابلہ نے خون قلیل کے معاف ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ بحالت حیات پاک جاندار کا ہو خواہ انسان ہو یا غیر انسان، ماکول اللحم جانور مثلاً گائے، اونٹ وغیرہ ہو یا غیر ماکول ہو مثلاً بلی وغیرہ، بخلاف ناپاک جانوروں کے مثلاً کتا، خنزیر، گدھا وغیرہ کہ ان میں سے کسی کا بھی قلیل خون معاف نہیں ہے، اسی طرح سبیلین سے نکلنے والا خون خواہ قلیل ہو، صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک معاف نہیں ہے، دوسرے قول کے مطابق قلیل معاف ہے[۲]۔ نیز حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق حیض اور نفاس کا تھوڑا سا خون معاف ہے اور دوسرے قول کے مطابق قلیل معاف نہیں ہے[۳]۔

امام حسن فرماتے ہیں کہ خون خواہ قلیل ہو یا کثیر حکم میں سب برابر ہیں، یہی قول سلیمان التیمی کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خون نجس ہے، لہذا وہ پیشاب کے مشابہ ہوگا، پیپ وغیرہ کا حکم جمہور فقہاء کے نزدیک خون ہی کا حکم ہے[۴]۔

ب- سڑک کی کیچڑ کا معاف ہونا:

۹- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قلیل مقدار میں سڑک کے ناپاک کیچڑ معاف ہے، کیونکہ اس سے احتراز دشوار ہے، علامہ زرکشی نے اپنے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ فقہاء کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ سڑک کی ناپاک کیچڑ معاف ہے، خواہ کتے وغیرہ کی نجاست سے مل جائے، یہی قول مختار ہے، خاص طور سے ان مقامات پر جہاں کتے زیادہ ہوتے

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۸۔
(۲) نیل المآرب ۱ر ۱۴، تصحیح الفروع ۱ر ۲۵۴۔
(۳) تصحیح الفروع ۱ر ۲۵۴۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۱، الشرح الصغیر ۱ر ۱۷، ۲۷، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۱، ۲۸۱، المغنی ۲ر ۸۷، ۸۰، کشاف القناع ۱ر ۱۹۲۔

ہیں، کیونکہ راستے نجاستوں کی جگہ ہیں[۱]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے قریب قریب ہے، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ سڑکوں کی کیچڑ، جس کے اندر نجاست بھی ملی ہوئی ہو معاف ہے، مگر یہ کہ عین نجاست معلوم ہوجائے تو معاف نہیں ہے[۲]، نماز میں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو دھولیا جائے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چار حالتیں ہیں: پہلی اور دوسری یہ ہے کہ تحقیق یا ظن غالب ہو کہ مٹی نجاست سے زیادہ یا اس کے برابر ہے تو معاف ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، تیسری شکل یہ ہے کہ تحقیق ہو یا ظن غالب ہو کہ نجاست مٹی سے زیادہ ہے تو "مدونہ" کے ظاہر قول کے مطابق یہ بھی معاف ہے، لیکن دردیر نے ابن زید کی اتباع میں جو قول اختیار کیا ہے اس کے مطابق اس کا دھونا واجب ہے۔

چوتھی شکل یہ ہے کہ عین نجاست موجود ہو اور یہ بالاتفاق معاف نہیں ہے[۴]۔

ج- جو نجاست دکھائی نہ دے اس کا معاف ہونا:

۱۰- شافعیہ کے نزدیک وہ نجاست جو دکھائی نہ دے معاف ہے[۵]۔

حنابلہ کے نزدیک قلیل سے قلیل نجاست خواہ وہ دکھائی نہ دیتی ہو معاف نہیں ہے جیسے کہ مکھی کے پیر وغیرہ پر لگی ہوئی نجاست[۶]، اس

(۱) أسنی المطالب ۱ر ۱۷۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، کشاف القناع ۱ر ۱۹۲۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۸۵۔
(۳) الحموی علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱ر ۲۴۸۔
(۴) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱ر ۷۷۔
(۵) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷، روضۃ الطالبین ۱ر ۲۸۲۔
(۶) کشاف القناع ۱ر ۱۹۰۔

لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" (۱) (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے) عام ہے۔

د- جس جانور میں بہنے والا خون نہ ہو اس کے خون کا معاف ہونا:

۱۱- حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مچھر، پسو اور جوئیں وغیرہ ان تمام جانداروں کا خون جن میں بہنے والا خون نہیں ہے پاک ہے (۲)۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر پسو کا خون کپڑے اور بدن میں قلیل مقدار میں ہو تو معاف ہے، اور کثیر مقدار کے بارے میں دو اقوال ہیں، اصح قول کے مطابق معاف ہے، جوں اور مچھر وغیرہ کے خون کے بارے میں بھی یہی دونوں قول ہیں (۳)۔

ان سب میں تفصیلات ہیں ان کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نجاسۃ"۔

دوم- زکاۃ میں معاف ہونا:

۱۲- جانوروں میں دو نصاب کے درمیان والے حصہ میں زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب، امام مالک کا صحیح قول، شافعیہ کا اصح قول اور امام احمد کی رائے ہے کہ زکاۃ صرف نصاب میں ہوگی، اور دو نصاب کے درمیان جو کسر ہے وہ معاف ہوگا (۴)۔

امام محمد، امام زفر اور دوسری روایت کے مطابق امام مالک اور شافعیہ میں سے بویطی کا مذہب ہے کہ زکاۃ تمام میں فرض ہوگی (۱)۔

لیکن اس کے علاوہ جو اموال زکاۃ ہیں، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ معاف ہونا صرف سائمہ جانوروں کی زکاۃ کے ساتھ خاص ہے، ان کے علاوہ دیگر اموال زکاۃ مثلاً سونا چاندی، کھیتی اور پھل تو ان سب میں نصاب سے جو مقدار زائد ہو اس میں اسی کے حساب سے زکاۃ واجب ہوگی (۲)۔

امام ابوحنیفہ اور زفر فرماتے ہیں کہ عفو تمام حالتوں حتی کہ سونا، چاندی تک میں جاری ہوگا، اگر دو سو درہم کے بعد چالیس سے کم درہم ہے تو معاف ہے، چالیس درہم ہونے پر ایک درہم واجب ہوگا (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أوقاص" فقرہ/۴ اور اس کے بعد کے فقرات اور "زکاۃ" فقرہ/۲۷۔

سوم- روزہ میں معاف ہونا:

۱۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر روزہ دار کے پیٹ تک مکھی یا راستے کا غبار یا آٹے کی جھانس پہنچ جائے، یا دانتوں کے درمیان جو کھانا باقی رہ جائے، اور تھوک بلاقصد و ارادہ اندر پہنچا دے اور وہ شخص اسے الگ کر کے تھوکنے سے عاجز ہو تو ان تمام شکلوں میں روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ان تمام چیزوں سے بچنا بہت دشوار ہے (۴)۔

---

(۱) سورۂ مدثر/۴۔
(۲) الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۸، کشاف القناع ۱/۱۹۱۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/۲۸۰۔
(۴) حاشیہ رد المحتار ۲/۲۸۳، فتح القدیر ۲/۱۹۷، المنتقی للباجی ۲/۱۲۷، مواہب الجلیل ۲/۲۵۷، المجموع ۵/۳۹۰، ۳۹۳، کشاف القناع ۲/۸۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) حاشیہ رد المحتار ۲/۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۱/۲۴۷، المجموع ۵/۴۵۷، کشاف القناع ۲/۱۷۰۔
(۳) حاشیہ رد المحتار ۲/۲۸۳، بدایۃ المجتہد ۱/۲۴۸، عارضۃ الأحوذی ۳/۱۰۲۔
(۴) حاشیہ رد المحتار ۲/۳۹۵، الدردیر بالشرح الصغیر ۱/۷۰۰، القلیوبی ۲/۵۶، قواعد الأحکام ۲/۱۰۔

اسی طرح اگر روزہ دار کے مسوڑھے میں خون نکل آئے اور اس کو پانی نہ مل سکے اور تھوکنا مشکل ہو تو اس کا اثر بھی معاف ہوگا، شافعیہ میں امام اذرعی کا قول یہ ہے کہ بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جو شخص اس بارے میں عموم بلوی کا شکار ہو بایں طور کہ ہمیشہ یا اکثر اوقات اس کے مسوڑھے سے خون نکلتا رہتا ہو اس کے لئے اتنی مقدار کی معافی کی گنجائش ہے، جس سے بچنا مشکل ہے، چنانچہ خون تھوکنا کافی ہوگا، اس کے اثرات معاف ہوں گے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صوم''، فقرہ/ ۶۷ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

چہارم: حج میں معاف ہونا:

۱۴ - شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اگر محرم بھول کر یا ناواقفیت میں یا زبردستی کرنے کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہن لے یا خوشبو لگا لے یا اپنا سر ڈھانک لے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن الله وضع عن أمتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیه'' [۲] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول چوک، اور اس چیز کو معاف فرمادیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص ان میں سے کوئی کام بھول کر یا ناواقفیت میں یا زبردستی کرنے وجہ سے کرے گا تو اس پر جزا لازم ہوگی۔

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۹۷، الشرح الصغیر ۱/ ۷۱۵، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۲/ ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۹۷۔

(۲) حدیث: ''إن الله وضع عن أمتی......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، نووی نے روضۃ الطالبین (۸/ ۱۹۳) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

حنفیہ نے کثیر اور قلیل خوشبو میں فرق کیا ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تطییب''، فقرہ/ ۱۲، ۱۵ میں ہے۔

معاملات میں معاف ہونا:

اول- شفعہ کا معاف ہونا:

۱۵ - مکلّف باشعور کا بلاعوض شفعہ کو معاف کرنا فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ (اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے) نے شفعہ چھوڑنے کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''اسقاط'' فقرہ/ ۴۱، ۴۲، اور ''شفعۃ'' فقرہ/ ۵۵ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

دوم- مقروض کو معاف کرنا:

۱۶ - قرض خواہ کے لئے جائز ہے کہ وہ مدیون کو معاف کردے اور اس معافی کی وجہ سے دین سے اس کا ذمہ بری ہوجائے گا [۳]۔

دیکھئے: اصطلاح ''إبراء'' فقرہ/ ۴۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۸، ۱۸۹، حاشیہ رد المحتار ۲/ ۵۴۳، ۵۴۵، القوانین الفقہیہ رص ۹۱، ۹۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی المنہاج ۲/ ۱۳۳، ۱۳۵، کشاف القناع ۲/ ۴۵۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱۵، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۲۲، ۱۲۳، منح الجلیل ۳/ ۵۹۱، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۰۹، القواعد لابن رجب رص ۱۹۹، کشاف القناع ۴/ ۱۵۸۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۱۷، الخرشی علی خلیل ۷/ ۱۰۲، ۱۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۷۱، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۸۱، ۸۶، کشاف القناع ۴/ ۳۰۴۔

سوم-مہر کو معاف کرنا:

۱۷-مہر خالص بیوی کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "و آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً"[1] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)، بیوی کے لئے جائز ہے کہ کل مہر یا بعض مہر کو وہ معاف کردے، اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ مہر کو معاف کردے اور اس کی معافی طلاق قبل الدخول کے وقت مکمل مہر کی ادائیگی کے ذریعہ ہوگی، اسی طرح اولیاء نکاح کو بھی معاف کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا أَن يَعْفُون أَو يَعْفُوَ الذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ"[2] (بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (اپنا حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے)۔

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "مہر"۔

عقوبات میں معاف ہونا:

اول-قصاص کو معاف کرنا:

۱۸-فقہاء کا مذہب ہے کہ قصاص میں معاف کرنا مشروع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ"[3] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے یہ تمہارے رب کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

نیز اس لئے بھی کہ قیاس بھی اس کا متقاضی ہے، کیونکہ قصاص ایک حق ہے، لہذا اس کے مستحق کے لئے دوسرے حقوق کی طرح اس کو بھی چھوڑنا جائز ہوگا۔

بعض فقہاء نے معافی کے استحباب کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُو كَفَّارَةٌ لَّهُ"[1] (سو جو کوئی اسے معاف کردے تو وہ اس کی طرف سے کفارہ ہوجائے گا)، علامہ ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ یہاں عفو اور صدقہ کا استحباب بیان ہوا ہے، اور اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "مارأيت النبي ﷺ رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"[2] (میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ کے پاس قصاص کا جو بھی مسئلہ لایا جاتا آپ اس میں عفو ہی کا حکم دیتے)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ عفو ایک احسان ہے، اور یہاں پر احسان کرنا افضل ہے، لیکن انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ معاف کرنے میں کوئی ضرر نہ ہو، اگر اس سے ضرر پیدا ہو تو عفو مشروع نہیں ہوگا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قصاص میں عفو جائز ہے، لیکن وہ قتل جو حصول مال کے لئے کیا گیا ہو اس میں عفو جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ محاربت کے مفہوم میں ہے، اور اگر محارب قتل کردے تو اس کو قتل کرنا واجب ہوگا اور اس کو معاف کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس موقع پر قتل زمین میں فساد کو روکنے کے لئے ہے، لہذا یہاں پر قتل حق اللہ ہے حق الانسان

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث أنس: "ما رأيت النبي ﷺ رفع إليه شئ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۴۷) نے کی ہے، اور اس سلسلے میں سکوت اختیار کی ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار (۷/ ۱۶۸) میں کہا ہے کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔

نہیں ہے، اس بنیاد پر اسے بطور حد قتل کیا جائے گا بطور قصاص نہیں [۱]۔

۱۹-قتل عمد کی جزا میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ میں ابن قاسم کہتے ہیں اور یہی مشہور مذہب ہے کہ قصداً قتل کی جزا قصاص متعین ہے، یہاں تک کہ قصاص لینے والے کو قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت لینے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر قاتل مرجائے یا ولی معاف کردے تو جزا بالکلیہ ساقط ہوجائے گی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور مالکیہ میں اشہب کی روایت ہے کہ قصاص یا دیت میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طور پر واجب ہوتی ہے، ولی کو تعیین کا اختیار ہوگا چاہے تو قصاص لے لے اور چاہے تو دیت وصول کرے [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ قتل عمد کی جزا قصاص ہے، اور دیت اس کے ساقط ہونے کے وقت اس کا بدل ہے، ولی کو بغیر قاتل کی رضامندی کے قصاص کو معاف کرکے دیت لینے کا اختیار ہوگا [۳]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ" [۴] (تم پر قصاص فرض کردیا گیا ہے)، اور فرض میں اختیار نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ وہ تلف شدہ ہے جس کا بدل واجب ہوتا ہے، لہٰذا جملہ اتلاف کے بدل کی طرح اس کا بدل بھی متعین ہوگا، حضرت انسؓ کی ربیع کے دانت کے سلسلے میں حدیث ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كتاب الله القصاص" [۱] (اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے)، یہاں دلیل خطاب سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے لئے صرف قصاص ہے، مظلوم کو قصاص اور دیت میں اختیار نہیں ہے، چنانچہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ کی کتاب اور سنت رسول سے قتل عمد میں قصاص واجب ہے [۲]۔

حنابلہ اور ان کے موافقین نے اللہ کے اس قول: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ" [۳] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ معقول اور نرم طریقہ پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچادینا چاہئے) سے استدلال کیا ہے کہ محض معاف کرنے سے اتباع بالمعروف کو واجب قرار دیا ہے، اگر قتل عمد میں متعین طور سے قصاص واجب ہوتا تو مطلق معافی کے وقت دیت واجب نہ ہوتی، لہٰذا ولی کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا، چاہے تو قصاص لے اور چاہے تو دیت وصول کرے، اگرچہ مجرم راضی نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بنی اسرائیل میں قصاص فرض کیا گیا تھا، ان میں دیت نہیں تھی، تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ" (تم پر قصاص فرض

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۱، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۸۶، الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۵، روضۃ الطالبین ۹/۲۳۹، کشاف القناع ۵/۵۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/۴۶۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/۳۹۳، ۳۹۴، روضۃ الطالبین ۹/۲۳۹، کشاف القناع ۵/۵۴۳، المغنی ۸/۳۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۴۸، روضۃ الطالبین ۹/۲۳۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۱) حدیث: "كتاب الله القصاص......" کی روایت بخاری (۸/۱۷۷) اور مسلم (۳/۱۳۰۲) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/۲۵۲، ۲۵۳، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۸۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۶۶، ۶۹، أحکام القرآن للکیا الہراس ۱/۸۷، ۹۱، بدائع الصنائع ۱۰/۴۶۳۳، ۴۶۳۵، بدایۃ المجتہد ۲/۳۹۴، مواہب الجلیل ۶/۲۳۴، روضۃ الطالبین ۹/۲۳۹، ۲۴۱، القلیوبی ۴/۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۴۴، ۳۴۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

کر دیا گیا ہے)، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "من قتل له قتیل فهو بخیر النظرین إما أن یودی وإما أن یقاد"[1] (جس کا کوئی آدمی قتل کیا جائے اس کو دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو دیت اختیار کرے یا تو قصاص لے)، انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ علی التعیین ایک کے لازم کرنے میں دشواری ہے اور مزید یہ کہ مجرم محکوم علیہ ہے، لہذا محال علیہ اور مضمون عنہ کی طرح اس کی رضامندی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے اظہر قول میں یہ استدلال کیا ہے کہ اصل میں مقتول کی جان کا ضمان قصاص کے ذریعہ ہے اور ضمان تلف شدہ کی جنس ہی میں سے ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ قتل عمد کی جزا قصاص ہی ہوگی، اگر جنس یعنی قصاص ساقط ہوجائے تو بدل یعنی دیت واجب ہوگی، تاکہ نفس معصوم کا ضمان فوت نہ ہونے پائے[3]۔

قاتل کو معاف کرنا:

۲۰- اگر قصاص کا حق دار قاتل کو مطلقاً معاف کردے تو یہ صحیح ہوگا اور شافعیہ اور حنابلہ، ابن منذر اور ابوثور کے نزدیک اس شکل میں اس پر کوئی سزا لازم نہیں ہوگی، کیونکہ اس پر ایک حق تھا اور صاحب حق نے اپنا حق معاف کردیا ہے، لہذا قاتل پر کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوگی، امام مالک، لیث اور اوزاعی فرماتے ہیں: مار پیٹ اور ایک سال کی قید کی سزا بطور تعزیر دی جائے گی[4]۔

جب قصاص کا حق دار قصاص کو مطلق معاف کردے تو حنفیہ،

(۱) حدیث: "من قتل له قتیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۰۵) اور مسلم (۲/۹۸۹) نے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۴۸، کشاف القناع ۵/۵۴۳۔
(۳) أسنی المطالب ۴/۴۳۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۷، القوانین الفقہیہ ص ۲۲۷، المغنی ۸/۳۳۹۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجرم پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ دیت، مالکیہ نے اس کے ساتھ یہ قید لگائی ہے کہ قصاص کے حق دار کی جانب سے حالات کے قرائن سے ایسی کسی چیز کا اظہار نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ معاف کرتے وقت دیت کا ارادہ ہے، کیونکہ قتل عمد کی جزا متعین طور پر قصاص ہی ہے، لہذا اگر عفو کے ذریعہ وہ ساقط ہوجائے گا تو دیت واجب نہ ہوگی اور اس لئے کہ معافی ثابت چیز کو ساقط کرنا ہے، نہ کہ معدوم کو ثابت کرنا۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ مطلقاً معاف کردے اس طور پر کہ اس میں قصاص یا دیت کی کوئی قید نہ لگائے تو اس کو دیت لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کا تعلق قصاص سے ہوگا، کیونکہ یہ انتقام کے مقابلہ میں ہے اور انتقام صرف قتل کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے لہذا اگر قصاص ساقط ہوجائے گا تو دیت متعین ہوجائے گی، اور اگر ولی مجرم سے یہ کہے کہ میں نے تمہیں معاف کردیا یا تمہارے جرم کو معاف کردیا تو قاتل پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا[1]۔

بعض مستحقین کا معاف کرنا:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مستحق قصاص دو یا دو سے زائد افراد ہوں اور ان میں سے ایک شخص معاف کردے تو قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا، کیونکہ معافی کے ذریعہ سے معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوجاتا ہے، تو دوسرے کا حصہ ضرورۃً ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہوگی، اس لئے کہ قصاص ایک اکائی ہے، کچھ قصاص لینا اور کچھ نہ لینا ناممکن ہے، اس لئے دوسرے کا حصہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/۴۸، ۴۹، کشاف القناع ۵/۵۴۴، ۵۴۵۔

مال مال سے بدل جائے گا، اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے بعض اولیاء کے قصاص معاف کرنے کی شکل میں ان لوگوں کے لئے مال لازم کیا تھا جنہوں نے معاف نہیں کیا [1]، اور انہوں نے یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کیا، اس پر کسی صحابی کی نکیر ثابت نہیں، لہذا اس مسئلہ پر اجماع ہوگیا [2]۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جان کا قصاص تمام وارثین کا حق ہے خواہ وہ نسب والے ہوں یا سبب والے، مرد ہوں یا عورت، چھوٹے ہوں یا بڑے تو ان میں سے جو بھی معاف کردے گا اس کا معاف کرنا صحیح ہوگا اور قصاص ساقط ہوجائے گا، ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں حضرت عطاء، نخعی، حکم، حماد اور ثوری ہیں۔

اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عصبات اور ذوی الفروض کے ہر وارث کے لئے جان کا قصاص ثابت ہوتا ہے، اور صحیح قول کے بالمقابل شافعیہ کے دو اقوال اور ہیں:

اول: صرف عصبات کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے، کیونکہ قصاص ہی رفع عار کے لئے ہے، لہذا یہ ولایت نکاح کی طرح صرف عصبات کے ساتھ خاص ہوگا۔

دوم: اس کے مستحق صرف نسبی وارثین ہوں گے سببی وارثین نہیں ہوں گے، اس لئے کہ سبب موت کی وجہ سے ختم ہوگیا، لہذا یہاں دل ٹھنڈا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی [3]۔

(۱) اثر عمر وعبداللہ بن مسعود "أنهما أوجبا عند عفو بعض الأولياء......" کی روایت بیہقی (۸/ ۶۰) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۲۱) میں کہا کہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۴۸، ۴۶۴۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۵۳۴، المغنی ۸/ ۳۳۶۔

(۳) حاشیہ رد المحتار ۶/ ۵۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹، ۴۰، القلیوبی ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جن کو فی الجملہ عفو کا اختیار ہے، یہ وہی لوگ ہیں جن کو قصاص لینے کا حق ہے، لہذا جسے قصداً قتل کیا جائے اگر اس کے بالغ لڑکے ہوں اور ان میں سے کوئی معاف کردے تو قصاص باطل ہوجائے گا، اور دیت واجب ہوجائے گی، وہ کہتے ہیں کہ لڑکیوں یا بہنوں کو لڑکوں یا بھائیوں کی موجودگی میں قصاص یا معافی کا حق حاصل نہ ہوگا، اور مردوں کی موجودگی میں ان کا کچھ کہنا معتبر نہ ہوگا، اسی طرح شوہر اور بیوی کا مسئلہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ عورتوں کے لئے حق وصول کرنے میں تین شرطیں ہیں: وہ شرعی وارث ہوں، لہذا پھوپھی اور خالہ اس میں شامل نہیں ہوں گی، ان کے مساوی کوئی عصبہ نہ ہو، بایں طور کہ اصلاً کوئی عصبہ موجود ہی نہ ہو یا اگر ہو تو اس طبقہ میں نہ ہو، نیچے طبقہ میں ہو، مثلاً بیٹی یا بہن کے ساتھ چچا، لہذا لڑکے کی موجودگی میں لڑکی اور بھائی کی موجودگی میں بہن کو معافی یا قصاص کے بارے میں کچھ کہنے کا حق نہیں ہوگا، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اگر وہ عورتیں مرد ہوتیں تو مقتول کی عصبہ ہوتیں، لہذا نانی، اخیافی بہن اور بیوی کو اس سلسلے میں بات کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر غیر مساوی مرد عصبہ کے ساتھ وہ تین وارثہ ہوں تو ان عورتوں کو اور اس مرد عصبہ کو قصاص کا حق حاصل ہوگا، وہ کہتے ہیں کہ دونوں فریق یا ہر فریق سے ایک کے اجتماع کے بغیر معافی کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسے بھائیوں کے ساتھ بیٹیاں ہوں، خواہ قتل کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہوا ہو یا قسامہ یا اقرار کے ذریعہ اور جیسے بیٹی ہو اور ان کے ساتھ اخیافی بہن چچاؤں کے ساتھ ہو اور ان کے مورث کا قتل چچاؤں کے قسامہ کے ذریعہ ثابت ہو تو ہر ایک کو قتل کرنے کا حق ہوگا اور ان کے جمع ہوئے بغیر عفو کا اعتبار نہ ہوگا، اگر قتل کا ثبوت بینہ یا اقرار سے ہو تو وہ عصبہ جو وارث نہیں ہیں ان کو کلام کا حق حاصل نہیں ہوگا [1]۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۱، ۳۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۵۔

قتل عمد میں مقتول کا معاف کرنا:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر قتل عمد میں خود مقتول ہی مرنے سے پہلے معاف کردے تو اس کی معافی معتبر ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زخمی شخص زخم لگنے کے بعد مرنے سے پہلے معاف کردے تو استحساناً اس کا معاف کرنا جائز ہوگا، اور قیاساً صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ قتل کو معاف کرنے کے لئے اس کا موجود ہونا ضروری ہے اور قتل اسی وقت کہلائے گا جبکہ حیات اپنے محل سے فوت ہوجائے اور وہ ابھی پایا ہی نہیں گیا تو گویا کہ یہ معافی غیر محل میں ہوا، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ قتل فی الحال نہیں پایا گیا ہے لیکن اس کا سبب وجود موجود ہے یعنی ایسا زخم جو مفضی الی الموت ہے اور اصولی طور سے جو سبب مفضی الی الشئ ہو وہ اسی شئ کے قائم مقام ہوتا ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے کاری زخم لگنے کے بعد اور روح نکلنے سے پہلے اپنا خون معاف کرنا جائز ہے، علامہ قرافی فرماتے ہیں: اس لئے کہ قصاص کے لئے ایک سبب اور ایک شرط ہے، سبب کاری زخم لگانا ہے اور شرط ہے روح کا نکلنا، تو اگر مقتول ان دونوں چیزوں سے پہلے قصاص معاف کردے تو معافی معتبر نہ ہوگی، اور ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے بعد زندگی نہ ہونے کی وجہ سے معاف کرنا ناممکن ہے، ان دونوں چیزوں کی بیچ کی جو شکل ہے اس میں باجماع امت معافی معتبر ہے[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل کوئی عضو کاٹ دے اور پھر مقتول اپنا قصاص یا دیت معاف کردے تو اگر یہ زخم مزید سرایت نہ کرے تب تو کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر یہ زخم بڑھ جائے حتی کہ وہ شخص ہلاک ہوجائے تو اس شکل میں نہ جان میں قصاص ہوگا اور نہ عضو میں قصاص ہوگا، کیونکہ سرایت اس زیادتی کے نتیجے میں ہوتی ہے جیسے معاف کردیا گیا ہے، لہٰذا یہاں شبہ پیدا ہوگا جو قصاص کو ساقط کردے گا[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن حاجب کہتے ہیں کہ قاتل پر دیت واجب ہوگی اس وجہ سے کہ وہ ابتداءً ورثاء کے لئے واجب ہوتی ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس شکل میں مقتول کی معافی لازم نہ ہوگی، اور اولیاء کو قصاص یا عفو کا حق حاصل ہوگا، اس قول کے قائلین ابوثور اور داؤد ہیں[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مجروح زخم لگنے کے بعد قاتل کو معاف کردے تو اس کا معاف کرنا درست ہوگا چاہے مجروح نے معاف کرنے کے لئے عفو، وصیت، ابراء وغیرہ کوئی بھی لفظ استعمال کیا ہو، کیونکہ یہ ایک حق کا ساقط کرنا ہے اور اسقاط حق ہر ایسے لفظ سے درست ہے جو اس کے مفہوم کو ادا کردے[۳]۔

جان سے کم درجہ کی جنایت کو مظلوم کا معاف کرنا:

۲۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مظلوم مجرم سے جرم کی صراحت کے ساتھ یہ کہہ دے کہ میں نے کاٹنے کو یا زخم یا سر کے زخم یا مار کو معاف کردیا، یا بغیر صراحت کے صرف یہ کہے کہ میں نے جرم کو معاف کردیا تو اگر مظلوم اپنے زخم سے شفایاب ہوجائے تو معافی درست اور معتبر ہوگی، کیونکہ معافی ایک موجود اور ثابت شدہ زخم یا اس کی دیت پر واقع

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام لملا خسرو ۲/۹۵، بدائع الصنائع ۷/۲۴۸، ۲۴۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۲۵۵، شرح منح الجلیل ۴/۳۴۶، الشرح الصغیر ۴/۳۳۵، ۳۳۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۵۰، ۵۱، شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/۱۲۷۔

(۲) شرح منح الجلیل لعلیش ۴/۳۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/۳۹۵۔

(۳) کشاف القناع ۵/۵۴۶۔

ہوئی ہے، لہذ یہ عفو درست ہوگا اور کوئی قصاص یا دیت لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ کوئی شخص کسی کو اپنا مال ہلاک کرنے کی اجازت دے دے، تو اس کے تلف کرنے کا ضمان لازم نہیں ہوگا[1]۔

(زخم کے) سرایت کرنے کا حکم:

۲۴- اگر مذکورہ مسائل میں زخم جان تک سرایت کر جائے اور وہ شخص مر جائے تو اگر عفو لفظ جنایت یا لفظ جراحت اور اس کے نتائج کے ساتھ ہو تو یہ عفو بالاتفاق درست ہوگا اور قاتل پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ جنایت اسی طرح لفظ جراحت اور اس کے نتائج میں قتل شامل ہوگا، اس لئے یہ معاف کرنا قتل کو معاف کرنا ہوگا اور صحیح ہوگا، اور اگر یہ معافی لفظ جراحت کے ساتھ ہو لیکن اس کے نتائج کا تذکرہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق معافی صحیح نہیں ہوگی، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب ہو اور استحساناً قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ معافی صحیح ہوگی اور قاتل پر کچھ واجب نہ ہوگا[2]۔

اگر کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور وہ معاف کردے پھر مر جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں درج ذیل تفصیل ہے:

حطاب نے ابوالحسن سے نقل کیا ہے کہ اگر مظلوم نے یہ کہا تھا کہ میں نے ہاتھ کاٹنے کو معاف کیا اور کچھ معاف نہیں کیا، تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور اگر یہ کہے کہ میں نے ہاتھ کاٹنے اور اس کے جو بھی نتائج ہوں حتی کہ جان وغیرہ سب کو معاف کیا تب بھی کوئی اشکال نہیں، ہاں اگر صرف یہ کہے کہ میں نے معاف کر دیا تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اس چیز کو معاف کیا ہے جو فی الحال واجب ہے یعنی ہاتھ کاٹنا[1]۔

ان کے نزدیک اولیاء کے حق میں صلح کے باب میں تین اقوال ہیں، بشرطیکہ صلح جراحات پر ہوئی ہو نہ کہ اس کے نتائج پر۔

اول: اولیاء کو حق ہے کہ وہ قسم کھائیں اور قتل کریں اور مال لوٹا دیا جائے اور صلح باطل ہو جائے گی۔

دوم: انہیں صلح پر قائم رہنے کا حق نہیں ہوگا نہ خطا میں نہ عمد میں۔

سوم: عمد اور خطا میں فرق ہے، عمد میں ان کو اختیار ہوگا اور خطا میں اختیار نہیں ہوگا اور ان کے لئے اس صلح پر قائم رہنے کا حق نہیں ہوگا[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی کسی کا عضو کاٹ دے اور وہ جنایت کی سزا قصاص یا تاوان اس کو معاف کر دے تو قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے عضو میں بھی قصاص لازم نہیں ہوگا، ابن سریج اور ابن سلمہ سے منقول ہے کہ جان میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ یہ معافی میں داخل نہیں ہے[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مجروح زخم لگنے کے بعد اپنے قاتل کو معاف کر دے تو یہ معافی درست ہوگی چاہے یہ معافی لفظ عفو کے ساتھ ہو یا لفظ وصیت یا لفظ ابراء وغیرہ کے ذریعہ، اس لئے کہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے، لہذا ہر ایسا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے جو اس کے مفہوم کو ادا کر دے اگر ذی جنایت کا ولی یہ کہے کہ میں نے جنایت اور اس کے جملہ نتائج کو معاف کر دیا تو یہ معافی درست ہوگی، کیونکہ یہ انعقاد سبب کے بعد ایک حق کو ساقط کرنا ہے اور مجرم زخم کے سرایت کرنے کا

---

(۱) بدائع الصنائع ۴۶۵۱/۱، شرح منح الجلیل للشیخ علیش ۳۴۴/۴، روضۃ الطالبین ۲۴۲/۹، ۲۴۳، المہذب ۱۸۹/۲، کشاف القناع ۲۴۶/۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۴۶۵۱/۱۰، ۴۶۵۲۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲۵۵/۶، ۲۵۶۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب، التاج والاِکلیل للمواق علی ہامش الحطاب ۸۶/۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲۴۳/۹، ۲۴۴۔

ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اسے معاف کردیا گیا ہے[1]۔

زخم لگنے کے بعد زخمی کے مرنے سے قبل ولی کا معاف کرنا:

۲۵- حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر ولی زخم لگنے کے بعد اور موت سے پہلے مجرم کو معاف کردے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معافی درست نہیں ہوگی، لیکن استحساناً درست ہوجائے گی، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قتل کی معافی کے لئے قتل کا پایا جانا ضروری ہے، اور قتل اسی وقت کہلائے گا جبکہ زندگی اپنے محل سے فوت ہوجائے اور وہ ابھی پایا ہی نہیں گیا ہے تو یہ معافی بے محل ہوگی، اس لئے درست نہیں ہوگی۔

استحساناً درست ہونے کی دو وجہیں ہیں:

اول: یہ کہ زخم مسلسل بڑھتا اور رستا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زخم لگنے کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے، لہذا ایسی شکل میں معافی ایک ثابت شدہ حق کی معافی ہوتی ہے، لہذا یہ درست ہوگی۔

دوم: یہ کہ اگرچہ قتل فی الحال پایا نہیں گیا لیکن اس کا سبب وجود پایا گیا ہے اور وہ زخم ہے جو موت کا سبب ہے جو چیز کسی چیز کا سبب ہو وہ اسی شئ کے قائم مقام ہوتی ہے، نیز جب وجود قتل کا سبب پایا گیا تو اس صورت میں معاف کرنا سبب کے پائے جانے کے بعد حکم میں جلدی کرنا ہے اور یہ جائز ہے[2]۔

جنایت عن الخطا کو مظلوم کا معاف کرنا:

۲۶- اگر جنایت غلطی سے ہو اور مظلوم معاف کردے تو اگر وہ اس سے مکمل طور پر شفایاب ہوجائے تو معاف کرنا درست ہوگا، اور مجرم پر

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۰۔

کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ یہ معافی لفظ "جنایت" یا "جراحت" کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ زخم سے پیدا ہونے والے نتائج کا تذکرہ کیا جائے یا نہ کیا جائے برابر ہے، ہاں! اگر یہ جنایت موت تک پہنچ جائے تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک اگر عفو لفظ جنایت یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج کے لفظ کے ذریعہ ہو تب تو درست ہوگا، پھر اگر معافی مجروح کی صحت کے وقت ہو اس طور پر کہ وہ چل پھر رہا ہو لیکن صاحب فراش نہ ہو تو یہ معافی اس کے پورے مال سے معتبر ہوگی، اور اگر بحالت مرض ہو اس طور پر کہ وہ صاحب فراش ہو چکا ہو تو اس کی معافی اس کے تہائی مال سے معتبر ہوگی، کیونکہ عفو اس کی جانب سے ایک تبرع ہے اور مریض کا تبرع مرض الموت میں صرف تہائی مال میں نافذ ہوتا ہے، اور اگر دیت کی مقدار تہائی مال سے زائد ہو تو وہ زائد مقدار عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر دیت کی مقدار تہائی سے زائد نہ ہو تو تہائی عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور دو تہائی ان سے لی جائے گی اور اگر معافی لفظ جراحت کے ساتھ ہو اور اس کے مابعد کے نتائج کا ذکر نہ ہو تو معافی درست نہیں ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقلہ پر دیت ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک یہ معافی درست ہوگی[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتول کا قتل خطا میں قاتل کو معاف کرنا (اگرچہ کاری زخم لگانے سے پہلے ہو) جائز ہوگا، اور یہ اس کی طرف سے عاقلہ کے لئے دیت کی وصیت کے حکم میں ہوگا، لہذا ثلث مال میں نافذ ہوگا، اگر وہ اس کو برداشت کرلیں تو ورثاء پر زبردستی نافذ کی جائے گی، مثلاً اس کے پاس دو ہزار دینار ہوں اور اس کی دیت ایک ہزار ہو، تو دیت قاتل کے عاقلہ سے ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو قاتل سے اس کے عاقلہ کے ساتھ ثلث دیت

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۲۔

ساقط ہوجائے گی، الا یہ کہ ورثاء زائد کی اجازت دے دیں تو مال کی دوسری تمام وصیتوں کی طرح جائز ہوگی [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آزاد شخص کسی شخص کو غلطی سے زخمی کردے اور وہ اس کو معاف کردے لیکن یہ جنایت ہلاکت کا سبب بن جائے تو اس کا حکم اس بات پر مبنی ہے کہ قتل خطا میں دیت ابتداء عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا قاتل پر واجب ہوتی ہے اور پھر عاقلہ اس کو برداشت کرتے ہیں؟ تو اس بارے میں اختلاف ہے، اگر مقتول نے یہ کہا تھا کہ میں نے عاقلہ کو معاف کردیا یا ان سے دیت کو ساقط کردیا، یا اس نے یہ کہا کہ میں نے دیت کو معاف کردیا، تو یہ اس کی جانب سے غیر قاتل کے لئے تبرع ہوگا، لہذا اس کا نفاذ اس صورت میں ہوگا جبکہ تہائی مال سے اس کی ادائیگی ہوجائے اور عاقلہ بری ہوجائیں گے، خواہ ہم ان کو اصل قرار دیں یا بعد میں اس کو اٹھانے والا قرار دیں، اگر مقتول مجرم سے یہ کہے کہ میں نے تم کو معاف کردیا تو درست نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ وجوب قاتل پر ہوتا ہے اور پھر اس کی طرف سے برداشت کیا جاتا ہے تو یہ درست ہوگا، لیکن راجح مذہب پہلا قول ہے، کیونکہ محض وجوب کی وجہ سے دیت اس سے منتقل ہوجاتی ہے اور اس حال میں اس کو وہ معاف کیا جاتا ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے، یہ مذکورہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ جنایت بینہ یا عاقلہ کے اعتراف سے ثابت ہو، لیکن اگر قاتل اقرار کرے اور عاقلہ انکار کریں تو دیت قاتل پر واجب ہوگی اور مقتول کی طرف سے عفو قاتل کے لئے تبرع ہوگا، اس مسئلہ میں اختلاف ہے اگر ورثاء مظلوم کی موت کے بعد عاقلہ کو معاف کردیں یا مطلقاً معاف کریں تو درست ہوگا، اور اگر مجرم کو معاف کریں تو درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر کچھ واجب نہیں تھی اور اگر اس کے اقرار سے جرم ثابت ہو تو درست ہوگا [۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مظلوم کا ولی جنایت خطا سے ہونیوالے زخم کو معاف کردے تو جنایت اور اس کا سرایت کرنا وصیت کی طرح ثلث کے بقدر معتبر ہوگا، اگر ثلث سے زائد ہو تو مجرم سے سرایت کی دیت بقدر ثلث ساقط ہوجائے گی، اور اگر مجرم کو مظلوم شخص دیت سے بری کردے یا اس کے لئے دیت کی وصیت کردے تو یہ قاتل کے لئے وصیت ہوگی، اور جنایت سے مؤخر ہونے کی وجہ سے درست ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ اس کے لئے وصیت کرے اور پھر موصی لہ اس کو قتل کرے۔

دیت سے بری کرنا یا قاتل کے لئے اس کی وصیت مرض الموت کے دیگر عطایا اور وصایا کی طرح ثلث مال سے معتبر ہوگی۔

اور اگر مظلوم یا اس کا وارث قاتل کو عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت سے بری کرے تو یہ بری کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو دوسرے پر واجب حق سے بری کیا ہے، کیونکہ عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت قاتل پر واجب ہونے والی دیت سے الگ ہے اور اگر وہ عاقلہ کو بری کردے تو صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے انہیں اس حق سے بری کیا ہے جو ان پر واجب ہونے والے دین کی طرح ان پر واجب ہے۔

جس شخص کا بلا معاوضہ معاف کرنا درست ہو اگر اس کو ایسا زخم لگا دیا گیا ہو جس پر متعین مال واجب ہوتا ہے جیسے جائفہ (نیزہ کی وہ مار جو جوف تک پہنچ جائے) اور جنایت خطا تو یہ وصیت کی طرح تہائی مال سے معتبر ہوگا اس لئے کہ یہ مال کا تبرع کرنا ہے [۲]۔

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۵۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۵۴۶۔

مجور علیہ کا معاف کرنا:

۲۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ معاف کرنے والے کے لئے عاقل بالغ ہونا شرط ہے لہذا بچے اور مجنون کا معاف کرنا صحیح نہ ہوگا اگر چہ ان کا حق ثابت ہو، کیونکہ یہ ان تصرفات میں ہے جو ان کے حق میں نقصان دہ ہیں، لہذا وہ دونوں اس کے مالک نہیں ہوں گے [۱]۔ قصاص لینے یا مال لے کر معاف کرنے کے بارے میں بچہ کا ولی غور وفکر کرے گا [۲]۔

فاتر العقل شخص کے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس جنایت کرنے والے سے قصاص لے، اس لئے کہ اس کے باپ کو اس کی ذات پر ولایت حاصل ہے، لہذا وہ اس کے قصاص کا ولی ہوگا جیسا کہ وہ اس کا نکاح کرانے کا ولی ہے، اور یہ بھی حق ہے کہ وہ صلح کرلے، کیونکہ یہ فاتر العقل شخص کے حق میں قصاص لینے سے زیادہ بہتر ہے، لہذا جب وہ قصاص لینے کا مالک ہے تو صلح کا بدرجہ اولی مالک ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب وہ بقدر دیت یا اس سے زائد مال پر صلح کرے ورنہ صلح صحیح نہ ہوگی، اور مکمل دیت واجب ہوگی لیکن وہ معاف نہیں کرے گا، کیونکہ یہ اس کے حق کو باطل کرنا ہے، اور وصی کو صرف صلح کا اختیار ہے، اس لئے کہ ولایت قصاص ولایت نفس کے تابع ہے اور ولایت نفس باپ کے ساتھ خاص ہے، مذکورہ احکام میں بچہ معتوہ (فاتر العقل) کی طرح ہے اور قاضی باپ کی طرح [۳]۔

اگر حجر افلاس کی وجہ سے ہو تو اگر مفلس قصاص کو معاف کردے تو وہ ساقط ہوجائے گا اور اگر دیت کو معاف کردے تو اگر یہ کہا جائے کہ قتل کی وجہ سے دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے تو اسے مال کو معاف کرنے کا حق نہیں ہوگا اور جب قصاص کی معافی کے ذریعہ مال متعین ہوجائے تو وہ اس کے قرض خواہوں کو دے دیا جائے گا [۱]۔

اگر ترکہ پر دین یا وصیت ہو تو مرض الموت میں مبتلا شخص اور ورثاء کا مال کی نفی کے ساتھ قصاص کو معاف کرنا مفلس کے معاف کرنے کی طرح ہوگا اور جس شخص پر اس کی بے وقوفی کی وجہ سے حجر کیا گیا ہو اس کی طرف سے قصاص کو ساقط کرنا اور قصاص لینا دونوں صحیح ہوگا اور اصح قول کے مطابق دیت کے سلسلہ میں اس کا حکم مفلس کے حکم کی طرح ہوگا [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ بہوتی نے کہا ہے: اگر قصاص کا مستحق نابالغ یا مجنون ہو تو کسی دوسرے شخص کے لئے قصاص لینا جائز نہ ہوگا اور ان دونوں کے باپ کو بھی قصاص لینے کا حق ہے جیسا کہ وصی اور حاکم کو اس کا حق نہیں ہے، اگر وہ دونوں نفقہ کے ضرورت مند ہوں تو صراحت کی گئی ہے کہ مجنون کا ولی قصاص معاف کر کے دیت لے سکتا ہے، نابالغ کے ولی کو اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجنون ایسی طبعی حالت میں نہیں ہوتا ہے جس میں اس کے ہوش میں آنے اور اس کی عقل کی واپسی کا انتظار کیا جائے برخلاف بچہ کے [۳]۔

جہاں تک دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص اور اس شخص کا تعلق ہے جس پر اس کی بے وقوفی کی وجہ سے حجر کیا گیا ہو تو ان دونوں کا قصاص کو معاف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ مال نہیں ہے اور اگر دیوالیہ قرار دیا گیا شخص قصاص چاہے تو اس کے قرض خواہوں کو یہ حق حاصل نہیں

(۱) درر الحکام لملا خسرو ۲/ ۹۴، البدائع ۱۰/ ۴۶۴۲، ۴۶۴۳، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۲۵۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۲، المغنی ۸/ ۳۴۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۲۔
(۳) درر الحکام ۲/ ۹۴، الہدایہ مع نتائج الأفکار ۸/ ۲۶۲، ۲۶۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۲۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۵۳۳۔

ہوگا کہ اس کو اس کے چھوڑنے پر مجبور کریں اور اگر دیوالیہ قرار دیا گیا شخص قصاص معاف کرکے مال لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس میں قرض خواہوں کا فائدہ ہے، اور اگر ہم کہیں کہ واجب دو چیزوں میں سے ایک ہے تو وہ بلا معاوضہ معاف نہیں کرے گا، اس لئے کہ مال واجب ہے اور اسے اس کو ساقط کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن اگر ہم کہیں کہ واجب عین قصاص ہے تو اس کا اس کو بلا معاوضہ معاف کرنا صحیح ہوگا۔

بے وقوف دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص اور مریض کے وارث کی طرف سے راجح مذہب کے مطابق تہائی سے زیادہ میں بلا معاوضہ معاف کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ دیت متعین نہیں ہے جیسا کہ دیوالیہ قرار دئے گئے شخص کے بارے میں تفصیل گذری [۱]۔

مال کے عوض قصاص معاف کرنا:

الف-قتل عمد میں:

۲۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: قتل عمد میں مال کے عوض صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ قصاص ولی کا حق ہے اور صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرے، قصاص لے یا اسے ساقط کردے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل، سقوط کے قابل ہو، اور چونکہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے اس لئے وہ صلح کا بھی مالک ہوگا اور اس لئے بھی کہ قصاص لینے سے جو مقصود ہوتا ہے یعنی زندگی وہ اس سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ صلح اور باہمی رضامندی سے مال لینے کی صورت میں ظاہر یہی ہے کہ فتنہ دب جائے گا، ولی قاتل کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کرے گا اور قاتل بھی ولی کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کرے گا، لہٰذا قصاص لینے کا جو مقصود ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ" [۱] (ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے)، ایک قول ہے کہ یہ آیت قتل عمد کی طرف سے کی جانے والی صلح کے سلسلہ میں نازل ہوئی، لہٰذا یہ صلح کے جواز کی دلیل ہے، خواہ صلح کا معاوضہ کم ہو یا زیادہ، دیت کی جنس سے ہو یا اس کی جنس سے نہ ہو، فوری واجب الادا ہو یا متعین مدت یا تفاوت والی مدت پر مبنی مجہول مدت کے ساتھ مؤخر ہو جیسے فصل کا کاٹا جانا اور اس کا گاہنا وغیرہ [۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر دیت معاف کرنے سے قبل کچھ مال لے کر قصاص معاف کردے یا صلح کرلے تو اگر وہ چیز جس پر صلح کی گئی ہو دیت کی جنس کے علاوہ سے ہو تو صلح جائز ہوگی، خواہ اس کی قیمت دیت کے برابر ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ، اور اگر وہ چیز دیت کی جنس سے ہو مثلاً وہ دو سو اونٹوں پر صلح کرے تو اگر ہم یہ کہیں کہ واجب دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے تو صلح جائز نہیں ہوگی جیسے ایک ہزار کی طرف سے دو ہزار پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر ہم کہیں کہ واجب عین قصاص ہے تو اصح قول کے مطابق صلح صحیح ہوگی اور وہ چیز جس پر صلح کی گئی ہے ثابت ہوگی اور اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ دیت ایک متبادل ہے، لہٰذا اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا [۳]۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۴۴، المغنی ۸/ ۳۴۶، ۳۴۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۵، الشرح الصغیر ۳/ ۴۱۸، ۴/ ۳۶۸، ۳۶۹، المغنی ۴/ ۴۴۲۔

(۳) شرح الجلال المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۲۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴۰، ۲۴۲۔

ب-قتل خطأ میں:

۲۹- فقہاء کا مذہب کہ دیت کی طرف سے صلح اس سے زائد پر جس میں دیت واجب ہوتی ہے، جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں جواز سے مانع ربا کا پایا جانا ہے[1]۔

جس کو قصاص لینے کا وکیل بنایا گیا ہو اس کے علم کے بغیر مؤکل کا معاف کرنا:

۳۰- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص قصاص لینے کا وکیل بنائے پھر وہ معاف کردے اور وکیل اس کی معافی سے ناواقف ہونے کی وجہ سے قصاص لے لے تو اس وکیل پر قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ وہ معذور ہے، اور شافعیہ نے کہا: اظہر قول یہ ہے کہ دیت واجب ہوگی اور اسی پر واجب ہوگی، اس کے عاقلہ پر نہیں اور اصح قول کے مطابق وہ فی الفور واجب الادا ہوگی اور مشہور قول کے مطابق وہ مغلظہ ہوگی اور یہ جنایت کرنے والے کے ورثاء کو ملے گی، اصح قول یہ ہے کہ وہ اسے معاف کرنے والے سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ معاف کرکے احسان کرنے والا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ تاوان کا باعث مؤکل ہی بنا ہے (لہذا وہ اسے وکیل کو لوٹائے گا) اور اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے معاملہ کے نکل جانے کے بعد اس کا معاف کرنا لغو ہوگا[2]۔

حنفیہ نے کہا ہے: مؤکل کی غیر موجودگی میں قصاص لینے کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شبہات کی بنا پر ساقط ہوجاتا ہے، اور مؤکل کی غیر موجودگی کی صورت میں معاف کرنے کا شبہ برقرار ہے

(۱) بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۶۵۵، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۹، المغنی ۴/ ۴۴۲۔

(۲) شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۱۲۹، کشاف القناع ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

بلکہ شرعی استحباب کی بنا پر یہی اغلب ہے[1]۔

مالکیہ میں سے قرافی نے کہا ہے: اگر کسی کو قصاص کا وکیل بنائے پھر معاف کردے اور وکیل کو علم نہ ہو تو ہر اس شخص کو جسے معافی کا علم ہو اگرچہ وہ فاسق ہو یا متہم، یہ اختیار ہے کہ وکیل کو روکے اگر وہ قصاص کا ارادہ کرے، خواہ قتل ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو تا کہ قتل ناحق کے فساد کو دور کیا جاسکے[2]۔

دوم- حدود کو معاف کرنا:

۳۱- فقہاء کی رائے ہے کہ جو حد اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہو اگر حاکم کے پاس پہنچ جائے اور بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے تو، اس میں نہ معافی ہوگی، نہ سفارش اور نہ اسے ساقط کیا جاسکتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حد'' اور ''تعزیر''۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زنا اور چوری کی حد حقوق اللہ میں سے ہے اور حد قذف کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ زنا، نشہ اور چوری کی حد دلیل سے ثابت ہوجانے کے بعد نہ معاف کی جاسکتی ہے، نہ اس کے سلسلہ میں صلح کی جاسکتی ہے اور نہ اس سے بری کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اس میں بندہ کا کوئی حق نہیں ہے کہ وہ اس کو ساقط کرسکے، اگر حد قذف دلیل سے ثابت ہوجائے تو اسی طرح اس کو معاف کرنا یا بری کرنا یا صلح کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر مقذوف (جس پر الزام لگایا گیا ہو) حاکم کے پاس مقدمہ لے جانے سے پہلے مال لے کر معاف کردے یا صلح کرلے تو یہ باطل ہوگا اور صلح کا عوض

(۱) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲/ ۹۴، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام الموسوم غنیۃ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام ۲/ ۹۴۔

(۲) الفروق ۴/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

لوٹا دیا جائے گا[1]۔

حد قذف کے سلسلہ میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جیسا کہ اصبغ نے کہا کہ میں نے ابن القاسم کو فرماتے ہوئے سنا: امام کے پاس مقدمہ پہنچ جانے کے بعد کسی کا کسی کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، ہاں بیٹا باپ کو معاف کرسکتا ہے، اسی طرح وہ شخص بھی معاف کرسکتا ہے جو پردہ پوشی چاہتا ہو، امام مالک نے فرمایا ہے: اگر مقذوف دعوی کرے کہ وہ پردہ پوشی چاہتا ہے اور معاف کردے تو اگر مقدمہ امام کے پاس پہنچ چکا ہو تو وہ اس کا یہ دعوی قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس کے بارے میں راز معلوم کرے، اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ قاذف اسے اس کے خلاف ثابت کردے گا تو اس کے معاف کرنے کو برقرار رکھے گا اور اگر اسے اس کا اندیشہ نہ ہو تو وہ اس کے معاف کرنے کو جائز قرار نہیں دے گا[2]۔

اور امام کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے معاف کرنا امام مالک کے نزدیک ان سے ابن القاسم کی روایت اور ابن وہب اور ابن عبدالحکم کی روایت کے مطابق جائز ہے اور اشہب نے روایت کی ہے کہ یہ لازم نہیں ہے[3]۔

شافعیہ اور اسی طرح حنابلہ حد قذف میں معافی کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے، لہذا وہ معاف کرنے سے ساقط ہوجائے گی، کیونکہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم كان إذا أصبح قال: تصدقت بعرضي"[4] (کیا تم میں سے کوئی ابوضمضم کی طرح بھی نہیں ہوسکتا جو صبح کے وقت کہا کرتا تھا، میں نے اپنی آبرو صدقہ کی)، آبرو کا صدقہ کرنا اس حق کو معاف کئے بغیر نہیں ہوسکتا ہے جو اس کے لئے واجب ہوا اور اس لئے بھی کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس حق کو مقذوف کے مطالبہ کے بغیر وصول نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کو قصاص کی طرح معاف کرنے کا حق حاصل ہوگا[1]۔

سوم- تعزیر میں معاف کرنا:

۳۲- تعزیر میں معاف کرنے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: امام کو اس تعزیر کے معاف کرنے کا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہو برخلاف اس کے جو بندہ پر جنایت کرنے کی وجہ سے واجب ہوئی ہو، کیونکہ اس میں معاف کرنا مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہو) کا حق ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر حق اللہ ہو تو تعزیر واجب ہوگی جیسے کہ حدود واجب ہوتی ہے، الا یہ کہ امام کو غالب گمان ہو کہ مارنے کے بجائے زجر و توبیخ ہی قرین مصلحت ہے، قرافی نے کہا: تعزیر کو معاف کرنا اور اس میں سفارش کرنا جائز ہے بشرطیکہ یہ آدمی کے حق کے لئے ہو اور اگر وہ آدمی کے حق سے خالی ہو اور اس سے صرف ریاست کا حق وابستہ ہو تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ معافی اور تعزیر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو اس کے حکم کی رعایت کرے[3]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۰۱، ۴۲۰۳۔

(۲) المنتقی للباجی ۷/ ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۶۵، تہذیب الفروق ۴/ ۲۰۴، ۲۰۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۵۔

(۳) المنتقی ۷/ ۱۴۸۔

(۴) حدیث: "أيعجز أحدكم أن يكون مثل أبي ضمضم......" کی روایت

= ابوداؤد (۵/ ۱۹۹) نے کی ہے، ذہبی نے المیزان (۲/ ۲۷۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۷۴، کشاف القناع ۶/ ۱۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۲۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۳، ۵۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰۔

ماوردی نے حد اورتعزیر کے درمیان فرق کے بارے میں کہا: حد میں معافی اور سفارش جائز نہیں ہے،لیکن تعزیر میں معاف کرنا جائز ہے اور اس میں سفارش کی گنجائش ہے، اور اگر تعزیر صرف ریاست کے حق اور اصلاح کے حکم سے متعلق ہو اور اس سے کسی آدمی کا کوئی حق متعلق نہ ہو تو امام کے لئے جائز ہے کہ معافی یا تعزیر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو اس کو ملحوظ رکھے اور جائز ہے کہ اس کے سلسلہ میں اس شخص کی سفارش کی جائے جو جرم سے معافی کا طلب گار ہو۔

نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**اشفعوا تؤجروا، ویقضی الله علی لسان نبیه ماشاء**"[1] (سفارش کرو تمہیں اجر ملے گا، اور اللہ اپنے نبی کی زبان پر جیسا چاہے گا فیصلہ فرمائے گا)، اور اگر تعزیر سے کسی آدمی کا کوئی حق متعلق ہو جیسے گالی اور دوسرے پر کود پڑنا تو اس میں اس شخص کا حق ہے جس کو گالی دی گئی اور جسے مارا گیا ہے اور اس میں ریاست کو بھی اصلاح ودرستگی کا حق ہے، لہذا امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ اسے معاف کرکے اس شخص کا جسے گالی دی گئی ہو اور اس شخص کا جسے مارا گیا ہو حق ساقط کردے، بلکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ گالی دینے والے اور مارنے والے کی تعزیر کرکے اسے اس کا حق دلوائے، اور اگر وہ شخص جسے گالی دی گئی ہو اور مارا گیا ہو معاف کردے تو امام کو ان دونوں کے معاف کرنے کے بعد اختیار ہے کہ بغرض اصلاح تعزیر اور عفو ودرگزر میں سے جو زیادہ قرین مصلحت ہو، اس پر عمل کرے، چنانچہ اگر وہ لوگ حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے سے پہلے گالی اور مار سے ایک دوسرے کو معاف کردیں تو آدمی کے حق کی وجہ سے جو تعزیر تھی وہ ساقط ہوجائے گی اور اس سے ریاست اور اصلاح کا حق ساقط ہوگا یا نہیں

(۱) حدیث:"اشفعوا تؤجروا ویقضی الله علی لسان نبیه ما شاء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳؍۲۹۹) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

اس میں اختلاف ہے اور دو اقوال ہیں:

اول: ساقط ہوجائے گی اور حاکم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں حد قذف پر قیاس کرتے ہوئے جو معافی سے ساقط ہوجاتا ہے، تعزیر کرے۔

دوم: جو اظہر ہے، یہ ہے کہ حاکم کو اس میں اس کے پاس مقدمہ کے پہنچنے سے پہلے تعزیر کا حق حاصل ہے، اسی طرح حاکم کے پاس مقدمہ پہنچنے کے بعد اور معافی کے ساتھ اس میں تعزیر جائز ہے، اسی کے مثل ابویعلی سے فراء نے نقل کیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھی جائے: اصطلاح "تعزیر"، فقرہ؍۵۷۔

عُقاب

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

(۱) الماوردی الأحکام السلطانیہ ؍۲۳۷، الأحکام السلطانیہ للفراء ؍ص۲۸۱، ۲۸۲۔

عَقار

تعریف:

۱-عَقار (بفتح العین) لغت میں ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی اصل اور جس کو قرار حاصل ہو، جیسے زمین، مکان، جائداد اور کھجور کے درخت۔ بعض نے کہا ہے کہ عقار گھریلو سامان پر بھی بولا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "ماله دار ولا عقار" (اس کے پاس نہ گھر ہے اور نہ جائداد) یعنی کھجور کا درخت، "وفی البیت عقار حسن"، یعنی گھر میں اچھے سامان ہیں، اس کی جمع "عقارات" ہے: "العقار من كل شيء" یعنی ہر چیز کا عمدہ حصہ [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں عقار اس ثابت چیز کو کہتے ہیں جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو جیسے زمین اور مکان [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-منقول:

۲-منقول وہ چیز ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اس میں نقود، سامان، جانور اور کیلی ووزنی چیزیں شامل ہیں [3]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ منقول اس چیز کو کہتے ہیں جس کو اس کی پہلی صورت وہیئت کے ساتھ منتقل کرنا ممکن ہو یعنی اس کی صورت بدلے بغیر اس کو منتقل کرنا ممکن ہو جیسے سامان تجارت، سامان، کتابیں، بسیں، کپڑے اور اس طرح کی چیزیں۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) مجلۃ الأحکام (دفعہ ۱۲۹)۔
(۳) مجلۃ الأحکام (دفعہ ۱۲۸)۔

ب-شجر:

۳-"القاموس" میں ہے کہ شجر اس چیز کو کہتے ہیں جو پنڈلی پر قائم ہو یا جو خود بخود اوپر کی طرف جارہی ہو خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، سردی کا مقابلہ کر پارہی ہو یا نہیں۔

"المصباح" میں ہے کہ شجر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی پنڈلی مضبوط ہو اور اس پر شئی قائم ہو جیسے کھجور کے درخت وغیرہ۔ فقہاء نے اس کو ایسی چیز کے لئے استعمال کیا ہے جس کی پنڈلی ہو اور اس کی اصل کاٹی نہ جاتی ہو، آبی نے "المساقاۃ" کے باب میں اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ شجر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو صاحب اصل ہو اور ثابت ہو جس کا پھل توڑا جاتا ہو اور اصل باقی رہتی ہو [1]۔

ج-بناء:

۴- بناء کسی چیز کو کسی چیز پر اس طرح رکھنا کہ اس کا مقصود دوام ہو [2]۔

مال عقار اور منقول میں تقسیم کا کرنے فائدہ:

۵-مال کو عقار اور منقول کے درمیان تقسیم کا فائدہ درج ذیل صورتوں میں ہوتا ہے:

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، حاشیہ ابن عابدین ۳۵/۴، ۲۸۳/۵، جواہر الإکلیل ۱۷۸/۲، القلیوبی ۱۴۱/۲۔
(۲) الکلیات ۴۱۷/۱۔

الف۔شفعہ: جمہور فقہاء کے نزدیک حق شفعہ کا ثبوت فروخت شدہ عقار کے علاوہ نہیں ہوتا ہے، لیکن منقول میں جمہور فقہاء کے نزدیک اس وقت حق شفعہ نہیں ہوگا جب وہ مستقل طور پر الگ فروخت ہو، ہاں اگر عقار کے تابع ہو کر فروخت ہو تو اس میں شفعہ کا ثبوت ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعۃ''، فقرہ/ ۲۴، ۲۵۔

ب۔وقف: عقار کے وقف کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ منقول کے وقف کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء نے عقار اور منقول دونوں کے وقف کو یکساں جائز قرار دیا ہے [۲]، لیکن حنفیہ منقول کے وقف کو جائز نہیں کہتے ہیں، اِلّا یہ کہ منقول عقار کے تابع ہو یا منقول کے وقف کا عرف ورواج ہو، جیسے کتابیں اور اس جیسی چیزیں، یا سلف سے کسی چیز کے وقف کی صحت منقول ہو جیسے گھوڑے اور ہتھیار کا وقف [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

ج۔قاصر (جس کو تصرف کا حق نہ ہو) کے عقار کی بیع: وصی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ مجبور شخص کے عقار کو فروخت کردے الا یہ کہ ایسی صورت ہو جس کی شرعاً گنجائش ہو یا قاضی شریعت کی اجازت ہو جیسے، دین کی ادائیگی یا بنیادی ضرورت کی تکمیل یا کوئی مصلحت اور فائدہ مقصود ہو، اس لئے کہ عین عقار کو باقی رکھنے میں مجبور کی مصلحت اور مفاد کا تحفظ فروخت کر کے ثمن حاصل کرنے سے زیادہ ہے، لیکن وصی کے لئے منقول کی بیع کی اجازت اس صورت میں ہوگی جب اس

(۱) المبسوط ۱۴/ ۹۵، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶، المغنی ۵/ ۳۶۳، ۴۶۵۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۷۶، ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹ طبع بولاق۔

کی بیع میں مصلحت اور فائدہ نظر آ رہا ہو [۱]۔

د۔مجور علیہ (جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) مدیون کے مال کی بیع: وہ مقروض جس کے اختیارات دین کی وجہ سے سلب کر لئے گئے ہوں، اولاً دین کی ادائیگی کے لئے اس کی جائداد منقولہ فروخت کی جائے گی، اگر جائداد منقولہ کے ثمن سے دین کی ادائیگی نہ ہو سکے تو پھر جائداد غیر منقولہ (عقار) دین ادا کرنے کے لئے فروخت کی جائے گی، اس لئے کہ اس میں مقروض شخص کی مصلحت اور مفاد کی رعایت ہے [۲]۔

ھ۔شئ پر قبضہ سے قبل اس کی بیع: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک خرید شدہ جائداد اور غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل یا بائع (مالک) سے اسے حاصل کرنے سے قبل جائز ہے، اس کے برخلاف جائداد منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی، کیونکہ منقولہ میں عموماً ہلاکت کا خطرہ رہتا ہے، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک عقار میں قبضہ اور سپردگی سے قبل تصرف جائز نہیں ہے [۳]۔

و۔پڑوس میں ہونے اور انتفاع کے حقوق: ان حقوق کا تعلق عقار سے ہے، نہ کہ منقول سے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ارتفاق'' فقرہ/ ۱۰، اور ''جوار''، فقرہ/ ۳۔

ز۔غصب: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک عقار کے غصب کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو منتقل کرنا ممکن نہیں ہے، اور امام محمد اور دوسرے تمام فقہاء جائداد غیر منقولہ کے غصب کو ممکن

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۹/ ۶۲۵ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۲۔
(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۷۹، ۸۰، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۱۲۔

قرار دیتے ہیں، البتہ منقول میں بالاتفاق غصب کا پایا جانا ممکن ہے (۱)۔

عقار کو منقول اور منقول کو عقار میں تبدیل کرنا:

۶ - کبھی کبھی عقار منقول میں بدل جاتا ہے، جیسے وہ اجزاء جو زمین سے جدا ہوجائیں یا زمین سے نکال لئے جائیں، جیسے کان سے نکلے ہوئے معادن اور اس طرح کی دوسری چیزیں، اسی طرح منہدم عمارتوں کے ٹوٹے پھوٹے ملبے اور میٹریل وغیرہ، اوران تمام چیزوں میں محض زمین سے جدا ہوجانے کی وجہ سے عقار کی صفت اور اس کے احکام ختم ہوجاتے ہیں، اور وہ منقولہ چیزوں میں شمار ہونے لگتی ہیں، اوراسی کے احکام ان پر جاری ہوتے ہیں۔

اور کبھی کبھی اس کے برعکس منقولہ اشیاء عقار میں تبدیل ہوجاتی ہیں، اس طرح کہ منقول شئ عقار کے تابع ہوجاتی ہیں اوراس پر عقار کے احکام جاری ہوتے ہیں، ''المجلہ'' میں یہ عبارت درج ہے کہ مبیع کے توابع جو مبیع سے مستقل طور پر متصل ہوں بیع میں بلا ذکر ہی تبعا شامل ہوجاتے ہیں، مثلاً اگر کسی مکان کی خرید وفروخت کی جائے تو مکان میں لگے ہوئے تالے اور الماریاں جو مکان سے متصل اور مربوط ہوں بلا ذکر اس میں شامل ہوجائیں گے، اسی طرح وہ طاق جو فرش رکھنے کے لئے تیار کئے گئے ہوں، وہ باغیچہ جو حویلی کے اندر داخل ہو، وہ راستے جو عام راستوں سے ملے ہوں، یہ سب چیزیں اصل کے ساتھ شامل ہوں گی، اور صحن کی خرید وفروخت میں اس میں مستقل طور پر رہنے والے درخت بھی شامل ہوجائیں گے، اس لئے کہ یہ مذکورہ تمام چیزیں مبیع سے جدا نہیں کی جاسکتی ہیں، لہذا بیع میں

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۸، المغنی ۵/ ۲۴۱۔

ذکر وصراحت کے بغیر داخل ہوں گی (۱)۔

عقار کے احکام:

عقار کے احکام بہت ہیں جو مختلف ابواب فقہ میں مندرج ہیں، ان میں سے چند اہم احکام یہاں درج کئے جارہے ہیں:

مغصوبہ زمین میں نماز:

۷ - فقہاء کا مذہب ہے کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا حرام ہے، اس لئے کہ غیر نماز کی حالت میں جب اس میں ٹھہرنا حرام ہے تو نماز کی حالت میں بدرجہ اولی حرام ہوگا (۲)۔

غصب کردہ جگہ میں نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ نماز درست ہوگی، اس لئے کہ ممانعت کا تعلق نماز کی حقیقت سے نہیں ہے، لہذا اس کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھ رہا ہو کہ وہ ڈوبنے والے کو دیکھ رہا ہو جس کے نکالنے پر وہ قادر ہو پھر بھی اس کو نہ نکالے، یا بحالت نماز کہیں آگ لگتے دیکھ رہا ہو اور وہ آگ بجھانے پر قادر ہو پھر بھی اس کو نہ بجھا رہا ہو یا قرض دار کا ٹال مٹول کرنا حالانکہ وہ قرض ادا کرنے پر قادر ہو اور نماز پڑھ رہا ہو تو باوجود گناہ کے ان تمام شکلوں میں فرضیت ساقط ہوجائے گی، اوران اعمال کا ثواب بھی ملے گا، لیکن اس کے مقابل کے اعمال نہ کرنے کی وجہ سے اور غصب شدہ جگہ میں ٹھہرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۲۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۱۱۶، المجموع ۲/ ۱۶۹، المغنی ۴/ ۱۱۲، ۱/ ۵۸۸، ۲/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۲۷۰۔

جمہور علماء اصول بیان کرتے ہیں کہ ایسی نماز ہے کہ اس کی دو جہتیں ہیں: ایک جہت نماز کا ہونا اور دوسری جہت غصب کا ہونا، لیکن دونوں جہتیں ایک دوسرے سے لازم ملزوم نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر چہ اس صورت میں دونوں جمع ہیں، لیکن دونوں کا الگ الگ ہونا ممکن ہے، پس غصب نماز سے اس طرح جدا ہوسکتا ہے کہ اس جگہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو، اور نماز غصب سے علاحدہ ہوسکتی ہے، اس طرح کہ وہ دوسری جگہ ادا کی جائے تو اس بنیاد پر ایجاب اور تحریم کا اجتماع اس فعل میں جائز ہوگا، لہذا یہ نماز واجب ہے اس حیثیت سے کہ یہ نماز ہے اور حرام ہوگی اس حیثیت سے کہ یہ غصب ہے اور غیر کی ملک اس میں شامل ہے، اور دونوں میں تضاد نہیں ہے، اس لئے کہ ایجاب کا متعلق جو نماز ہے اور تحریم کا متعلق جو غصب ہے ان دونوں کے درمیان اتحاد نہیں ہے اور اس بنیاد پر نماز ایک جہت سے صحیح ہے اور اس پر ثواب بھی ہوگا اور دوسری جہت سے حرام ہے اور اس پر مواخذہ ہوگا[1]۔

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک غصب کردہ جگہ میں نماز درست نہیں ہوگی، اگر چہ وہ مشترک جز ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو اس موقع سے ممنوع طریقہ پر ادا کی گئی ہے جس کی وجہ سے درست نہ ہوگی، جس طرح کہ حائضہ کی نماز اور روزے درست نہیں ہوتے، اور نہی کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ فعل حرام ہو اس سے اجتناب کیا جائے اور اس کے کرنے پر گناہ ہو، پھر ایک شخص گناہ کرتے ہوئے مطیع وفرمانبردار اور حرمت کا ارتکاب کرتے ہوئے احکام کا بجا لانے والا کیسے کہلایا جاسکتا ہے اور اس چیز سے اسے تقرب کا حصول کیوں کر ہوسکتا ہے جس سے خالق سے دوری

(۱) مسلم الثبوت ۱/۶۷، التلویح علی التوضیح ۱/۲۱۷، مرآۃ الأصول ۱/۳۲۸، الفروق للقرافی ۲/۸۵، الإحکام للآمدی ۱/۵۹، شرح المحلی علی جمع الجوامع ۱/۱۴۳۔

ہوتی ہے؟ اس کے حرکات وسکنات مثلاً قیام، رکوع اور سجود یہ اختیاری افعال ہیں جن کو وہ کررہا ہے حالانکہ یہ چیزیں اس وقت ممنوع ہیں، اسی طرح ڈوبنے والے شخص کو بچانا اور لگی ہوئی آگ کو بجھانا یہ معاملہ بھی نماز میں مختلف فیہ ہے، اس لئے کہ نماز کے افعال فی نفسہ ان حالتوں میں ممنوع ہیں۔

لیکن حنابلہ کے نزدیک وضو، اذان، زکاۃ نکالنا، روزہ اور معاملات جیسے خرید وفروخت، نکاح وغیرہ اسی طرح فسوخ جیسے طلاق اور خلع غصب کردہ جگہ میں درست ہیں، اس لئے کہ زمین ان چیزوں میں شرط نہیں ہے بخلاف نماز کے۔

ان کے نزدیک نماز اس زمین میں درست ہے جس کی عمارتیں غصب کردہ ہوں اگر چہ اس جگہ کا انتساب مکان کی طرف ہوا کرتا ہو، کیونکہ نماز میں جو زمین معتبر ہے وہ مباح ہے، اس شخص کی نماز جس سے ودیعت کے لوٹانے یا غصب کو لوٹانے کا مطالبہ کیا جائے ان دونوں چیزوں کے لوٹانے سے قبل اگر چہ بلاعذر ہو نماز پڑھنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ حرمت یہاں نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں ضرر اور غصب کے بغیر نماز ادا کرے اگر چہ وہ کھیتی کی زمین ہو یا اس کے مصلّی میں بلا غصب اور ضرر کے نماز ادا کرے تو یہ جائز ہے اور اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر کوئی شخص زمین وغیرہ کے غصب والے حصہ میں نماز ادا کرے لیکن اس کو اس کے غصب کے بارے میں خبر نہ ہو یا یاد نہ ہو تو اس کی نماز درست ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ گنہگار نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص غصب کردہ جگہ میں قید کردیا جائے تو اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[1] (اللہ تعالی نے

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ......" کی روایت ابن ماجہ

میری امت کے خطا ونسیان اوران چیزوں کوجن پران کومجبور کیا جائے کومعاف کردیا ہے)۔

حنابلہ کے علماء اصول، امام جبائی، ان کے بیٹے اوراکثر متکلمین کی رائے ہے کہ اس عمل میں (یعنی مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے میں) دونوں جہتیں ایک دوسرے سے لازم ملزوم ہیں، اس لئے کہ مغصوبہ جگہ میں نمازی کی طرف سے جو افعال صادر ہورہے ہیں وہ اختیاری ہیں، جن کے ذریعہ غصب کا تحقق ہورہا ہے، لہذا یہ سارے افعال حرام ہوں گے، اور بعینہ یہ افعال خود حقیقت نماز کا جز ہیں، اس لئے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو اقوال اور افعال کا مجموعہ ہے، اور وہ نماز جس کا کوئی جز حرام ہو واجب نہیں ہوتی، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ نماز صحیح نہ ہو، اور اس سے فرضیت ساقط نہ ہو[(۱)]۔

۸- وہ زمین جس پر عذاب خداوندی ہوا ہو اس پر نماز پڑھنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے[(۲)]، جیسے وہ زمین جسے دھنسا دیا گیا ہو، اور وہ خطہ ارض جہاں عذاب الٰہی کا نزول ہوا ہو جیسے بابل اور حجر[(۳)] کی سرزمین اور مسجد ضرار[(۴)]، لیکن ان جگہوں میں نماز مکروہ ہوگی[(۵)]، اس لئے کہ اس پر اللہ کا عذاب آچکا ہے، جس دن نبی کریم ﷺ مقام حجر سے گذر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ما أصابهم"[(۱)] (ان معذب لوگوں میں داخل نہ ہو مگر یہاں سے روتے ہوئے نکلو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم پر وہی عذاب آجائے جو ان پر آیا تھا)۔

عقار کی زکاۃ:

۹- حوائج اصلیہ یعنی بدن کے کپڑوں، گھر کے سامان، عقار، رہائشی مکان اور دوکانوں میں زکاۃ واجب نہیں ہے اگرچہ ان چیزوں کی ضرورت بھی نہ ہو، بشرطیکہ ان میں تجارت کی نیت نہ ہو، اس لئے کہ یہ چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہیں، کیونکہ رہائش کے لئے مکان کا ہونا انتہائی ضروری ہے اور یہ چیزیں اصلاً مال نامی بھی نہیں ہیں، اور وجوب زکاۃ کے لئے ضروری ہے کہ مال نامی ہو، اور اس میں حقیقی نمو بھی نہیں ہے، مال تو اس وقت نامی ہوتا ہے جبکہ اسے نمو کے لئے تیار کیا جائے، خواہ خلقت اور پیدائشی طور پر ہو جیسے سونا اور چاندی یا تجارت کے لئے تیار کیا گیا ہو یا چرائی کے ذریعہ، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے[(۲)]۔

۱۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جن عمارتوں، کارخانوں، مکانوں اور زمین سے آمدنی حاصل ہوتی ہے ان کے عین میں زکاۃ واجب

= (۶۵۹/۱) اور حاکم (۱۹۸/۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) روضۃ الناظر ۱/۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المعتمد لأبی الحسین البصری ۱/۱۹۵۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/۴۷۔

(۳) أرض الحجر: قوم ثمود کے علاقہ ہیں جو مدینہ اور شام کے درمیان ہے یہ لوگ صالح علیہ السلام کی قوم تھے۔

(۴) یہ وہ مسجد ہے جسے منافقین نے بنوایا تھا، یہ مدینہ منورہ میں مسجد قبا سے قریب ہے، اس کا مقصد یہ تھا کہ یہ تمام سازشوں کا مرکز بنے، اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقا بين المؤمنين......" (سورۂ توبہ/۱۰۷)۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۷۔

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۲/۵۵۶۔

حدیث: "لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۲۴) اور مسلم (۴/۲۲۸۵، ۲۲۸۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۲/۵/۱۱، الشرح الکبیر ۱/۴۶۳، الشرح الصغیر ۱/۶۲۹، القوانین الفقہیہ رص ۹۹، المہذب ۱/۱۴۱، نیل المآرب ۱/۳۰۸، کشاف القناع ۲/۲۸۳، ۲۸۵۔

نہیں ہے، اوران چیزوں کی آمدنی میں بھی جب تک کہ ان پر سال نہ گذر جائے۔

لیکن بعض فقہاء جن میں حنابلہ میں ابن عقیل ہیں کی رائے ہے کہ ہر چیز جو آمدنی والی ہو، آمدنی اور کرایہ کی وجہ سے اس میں زکاۃ واجب ہوگی، لہٰذا وہ عقار جو کرایہ کے لئے تیار کیا گیا ہو اور ہر وہ سامان جس سے اجرت لی جاتی ہو اور اجارہ کے لئے ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ہر سال رأس المال کی قیمت لگائی جائے گی اور تجارت کی زکوۃ کی طرح زکوۃ ادا کی جائے گی [۱]۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر ان چیزوں کی آمدنی سے استفادہ کیا جائے تو ان پر زکاۃ واجب ہوگی۔

بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ان چیزوں سے حاصل شدہ فوائد پر بوقت قبضہ زکاۃ واجب ہوگی [۲]۔

عقار کی بیع:

۱۱- غیر منقولہ جائداد کی خرید وفروخت مالک کے لئے جائز ہے جبکہ وہ اس کا مکمل مالک ہو، جس طرح عقار کے مشترک حصہ کی بیع شریک یا اجنبی کے ہاتھ جائز ہے، خواہ یہ شئ مشترک قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، البتہ اگر غلہ وغیرہ میں خلط ملط کی وجہ سے حصہ مشترک ہو تو بیع صرف شریک کے جائز ہوگی، اجنبی کے ہاتھ جائز نہیں ہوگی، مشترک حصہ کی بیع کے لئے بھی شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دوسرے فریق کو ضرر لاحق نہ ہو، لہٰذا شریک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ بغیر زمین کے صرف اپنے حصہ کی کھیتی اس کے کٹنے کے وقت سے قبل فروخت کردے، اس لئے کہ کٹنے اور پکنے کے وقت سے قبل کھیتی کو خریدار کے حوالہ کرنے میں شریک ثانی کا نقصان ہوگا کہ کھیتی خریدار کے سپرد کرنے کی صورت میں قبل از وقت کاٹی جائے گی، اسی طرح شرکاء میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ مشترک زمین میں سے کسی متعین حصہ کو فروخت کردے، خواہ یہ زمین میں ہو یا مکان میں، اس کے برخلاف اگر مشترک زمین ومکان میں سے غیر متعین حصہ فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

عقارات کی خرید وفروخت کی بعض متعین قسموں کے بارے میں کچھ شرعی قیود وشرائط ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: عقار میں بیع الوفاء:

۱۲- بیع الوفاء ایسی بیع ہے جس میں یہ شرط ہو کہ بائع جب ثمن لوٹا دے گا تو خریدار مبیع اس کو واپس کردے گا، اس کا نام بیع الوفاء اس لئے پڑا ہے کہ اس میں خریدار پر شرط پوری کرنا لازم ہوتا ہے۔

اس بیع کے صحیح اور فاسد ہونے میں اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع الوفاء" فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

دوم: قبضہ سے قبل عقار کی بیع:

۱۳- قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ، حنفیہ میں امام محمد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا مذہب ہے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل اس کی بیع درست نہیں ہے، خواہ منقول ہو یا عقار، اگرچہ بائع اجازت دے دے اور ثمن پر قبضہ

---

(۱) بدائع الفوائد لابن القیم ۳/ ۱۴۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۹، ۴۷، شرح الرسالہ لابن ابی زید القیر وانی ۱/ ۳۲۹۔

(۱) جامع الفصولین ۲/ ۲۰، الدر المختار ورد المحتار لابن عابدین ۳/ ۳۶۵ ۱ور اس کے بعد کے صفحات۔

کر لے، اس لئے کہ حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں سامان خرید وفروخت کرتا رہتا ہوں اس میں کیا میرے لئے حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه"[۱] (جب تم کوئی چیز خریدو تو اس کو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلو)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف) عقار کی بیع کو قبضہ سے پہلے استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، ان حضرات کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جن میں بیع کی حلت بلا کسی تخصیص کے معلوم ہوتی ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع مالم یقبض"، فقرہ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات۔

سوم: جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمین کی بیع:

۱۴ - جنگ کے ذریعہ فتح کی ہوئی زمین کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ امام کو اختیار ہے چاہے تو اس زمین کو تقسیم کردیں یا اس کو اس کے مالکان کے پاس رہنے دیں اور ان پر جزیہ اور ان کی زمین پر خراج مقرر کردیں، اور اگر اراضی مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رہیں تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ انہی کی ملکیت ہوگی، ان کے لئے ان اراضی کو فروخت کرنا اور ان میں تصرف کرنا جائز ہوگا[۱]۔

مالکیہ کا قول معتمد یہ ہے کہ یہ زمین مسلمانوں پر وقف ہوگی، اس کی خرید وفروخت یا دوسرے تصرفات اس میں جائز نہ ہوں گے، اور اس کا ٹیکس مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جائے گا، البتہ اگر امام کسی وقت مناسب سمجھیں کہ مصلحت اور فائدہ اس کی تقسیم کرنے میں ہے تو انہیں تقسیم کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جنگ کے ذریعہ فتح کی گئی یہ زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی جائے گی، الا یہ کہ مجاہدین خوش دلی کے ساتھ چھوڑ دیں تو پھر یہ مسلمانوں کے مصالح پر وقف ہوجائے گی، لیکن ان کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی، پھر ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کو دے دیا اور انہوں نے اسے مسلمانوں پر وقف کردیا، اور اس کا خراج ہر سال مسلمانوں کے مصالح پر صرف کیا جاتا، جن لوگوں کے قبضہ میں زمین تھی انہیں ان زمینوں کے فروخت کرنے یا رہن رکھنے یا ہبہ کرنے کا حق نہیں تھا اس لئے کہ یہ زمین وقف ہوچکی تھیں[۳]۔

حنابلہ نے کہا کہ امام کو اختیار حاصل ہے کہ یہ زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کردے اور ان کو ان کا مالک بنادیا جائے اور ان پر کوئی خراج بھی نہ ہوگا، یا ان زمینوں کو مسلمان کے لئے وقف کردے، وقف کی صورت میں ان زمینوں کی فروختگی، رہن اور ہبہ ممنوع ہوگی، وقف کے بعد امام اس زمین پر مستقل طور پر خراج لاگو کرے گا، جو اس شخص سے لیا جائے گا جس کے قبضہ میں وہ زمین ہوگی خواہ مسلمان ہو

(۱) حدیث: "إذا اشتريت بيعا فلا تبعه......" کی روایت احمد (۳/ ۴۰۲) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۹) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۴/ ۸۱-۸۲، الدسوقی ۳/ ۱۵۱، القلیوبی ۲/ ۲۱۲، کشاف القناع ۳/ ۲۴۲۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۵۹، البحر الرائق ۵/ ۱۰۴، رد المحتار ۳/ ۳۵۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۸۳، الخرشی ۳/ ۱۲۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۴، ۲۳۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

یا معاہدا اور یہ خراج اس زمین کی اجرت ہوگی [۱]۔

قاصر عقار کو ولی یا وصی کا فروخت کرنا:

۱۵- اس موضوع میں فقہاء کے خیالات اور آراء مختلف ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ ولی عادل (لوگوں کے درمیان جن کی سیرت پسندیدہ اور مقبول ہو یا مستور الحال ہو) کے لئے یہ جائز ہے کہ قاصر شخص کی زمین ومکان کو مثل قیمت یا اس سے زائد میں فروخت کردے، اس لئے کہ اس وقت باپ میں اپنی اولاد کی شفقت اور محبت کامل درجہ کی پائی جاتی ہے، لیکن متاخرین حنفیہ کے نزدیک وصی کو یہ حق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی ضرورت ہو جیسے دین کی ادائیگی کی ضرورت ہو کہ اس مبیع کے علاوہ کوئی دوسری چیز دین کی ادائیگی کے لئے نہ ہو، اس کے باوجود وصی کی بیع قاضی کی اجازت سے نافذ ہوگی، اگر اس کو رد کرنے میں بھلائی ہو تو قاضی کو اس بیع کے رد کا حق حاصل ہوگا [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ولی صغیر کے مال میں بر بنائے مصلحت تصرف کرے گا، اس لئے کہ باپ کو اپنے مجور بیٹے کے مال کی بیع کا حق مطلقاً حاصل ہے، خواہ وہ مال عقار ہو یا منقول، اس میں کوئی نقص تلاش نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی فروخت کرنے کا کوئی سبب پوچھا جائے گا، اس لئے کہ باپ کا تصرف مصلحت اور مفاد پر محمول کیا جائے گا، لیکن وصی مجور کے عقار کو فروخت نہیں کرے گا، الا یہ کہ کوئی سبب بیع کی متقاضی ہو یعنی ضرورت یا مصلحت ہو، اس میں بینہ اور شواہد کی بھی ضرورت ہوگی اس طور پر کہ عادل گواہی دیں کہ صرف فلاں مصلحت کے لئے اس کو فروخت کیا ہے، مجور کے مال کے متعلق حاکم کا حکم وصی کی طرح ہوگا کہ بر بنائے ضرورت جیسے نفقہ، دین کی ادائیگی یا اس طرح کی دیگر ضروریات کے لئے حاکم کو مال فروخت کرنے کا حق حاصل ہوگا، حاکم یا وصی کے لئے ضرورت کی بنیاد پر قاصر کے عقار کو فروخت کرنے کے جواز کے لئے انہوں نے گیارہ اسباب ذکر کیا ہے جیسے نفقہ کی ضرورت، یا دین کی ادائیگی کی ضرورت کہ اس کے ثمن کے بغیر دین کی ادائیگی ممکن نہ ہو، ظالم کا خوف ہو کہ وہ اس کو غصب کر کے لے لے، یا آمدنی پر زیادتی کرے اور وہ اس کو واپس نہ کر سکے اور وہ مثل ثمن پر ایک تہائی یا اس سے زائد اضافہ کے ساتھ فروخت کردے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قاصر کے ولی پر مصلحت کے مطابق تصرف کرنا واجب ہوگا، البتہ دو مواقع کے علاوہ میں عقار کو فروخت نہیں کرے گا، اول: ضرورت کا موقع ہو جیسے نفقہ اور لباس کی ضرورت کہ عقار کی آمدنی سے یہ دونوں ضرورتیں پوری نہ ہو رہی ہوں اور کوئی ایسا شخص بھی نہ ملے جو اس کو قرض دے یا قرض لینے میں مصلحت نہ سمجھے یا عقار کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

دوم: ظاہری مصلحت ہو، مثلاً اس عقار کو اس کا شریک یا پڑوسی مثل ثمن سے زائد میں لینا چاہتا ہو اور اس کو اسی طرح کا مکان کم ثمن میں یا اس سے بہتر مکان پورے ثمن میں مل رہا ہو یا اس کا خراج اور ٹیکس زیادہ ہو اور آمدنی کم ہو [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بچے اور مجنون کے ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کے مال میں تصرف کرے الا یہ کہ تصرف میں ان دونوں ہی

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۹۴-۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملہ فتح القدیر مع العنایہ ۸/ ۴۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الضمانات للبغدادی رص ۴۰۸۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/ ۳۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۴-۱۷۶، المہذب ۱/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

کا مفاد اور مصلحت ہو[1]، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّبِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[2] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)۔

عقار کا قبضہ:

۱۶-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ مبیع یا مرہون جو عقار ہو اس کا قبضہ عملاً سپرد کردینے سے ہوتا ہے، یا اس طرح تخلیہ سے کہ اس پر قبضہ یا قدرت سے کوئی چیز مانع نہ ہو مشتری اور بائع کے درمیان یا شئ مرہون اور مرتہن کے درمیان اس طرح تخلیہ ہو کہ اس پر قبضہ کی قدرت ہو یا قبضہ ثابت ہو سکے، تخلیہ کے موضوع کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں:

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تخلیۃ"، فقرہ/ ۴، ۵۔

فروخت شدہ واپس کئے ہوئے عقار کی آمدنی کا ضمان:

۱۷-اگر مبیع کسی عیب کی وجہ سے مالک کو لوٹا دی جائے تو کیا بیع اور قبضہ کے بعد واپسی کے وقت تک اس سے ہونے والی آمدنی کا ضمان خریدار پر ہوگا؟ اس اعتبار سے کہ یہ بائع کا حق ہے یا وہ خریدار کا حق ہوگا اور وہ بائع کے لئے اس کا ضامن نہیں ہوگا؟

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ منافع یا آمدنی جو کہ بوقت واپسی مبیع سے متصل ہو بائع کی ہوگی اور اس کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن وہ منافع جو شئ سے متصل نہیں ہیں ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ خریدار اس اضافہ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ خریدار کی ملکیت میں اضافہ ہوا ہے[1]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: "أن النبی ﷺ قضی أن الخراج بالضمان"[2] (نبی ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ منافع کا مالک وہ ہوگا جس کے ذمہ ضمان ہوگا)، یعنی آمدنی اور منافع اس ذمہ داری کے مقابلہ میں ہے جو خریدار کے ذمہ ہے کہ فروخت شدہ شئ اگر اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار اس وقت منافع کا مستحق ہوگا جبکہ منافع اصل مبیع سے پیدا نہ ہوا ہو، جیسے کسی شئ کی منفعت، جانور کے کرایہ کی اجرت اور اس طرح کی دوسری چیزیں، لیکن منافع اگر اصل سے پیدا شدہ ہوں جیسے بچہ، پھل، دودھ اور اون تو یہ مالک کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ یہ اصل سے ہی پیدا شدہ ہے[3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ مبیع جو عیب کی وجہ سے لوٹا دی گئی ہو اس کے منافع مبیع کے جز کی طرح سمجھے جائیں گے، جیسے گھر کی رہائش اور اس میں بودوباش، موٹر پر سوار ہونا اور اس کی اجرت اور جانوروں کا دودھ اور اس طرح کی چیزیں، مبیع پر قبضہ کے وقت سے لے کر بیع کے فسخ کے دن تک خریدار کی ہوگی اور جو کچھ مبیع پر خرچ کرے گا بائع سے ان اخراجات کو لینے کا حق دار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی آمدنی اسی کی ہے، اور یہ اصول ہے کہ منفعت کا حق دار جو ہوگا اس کے

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۵-۴۳۹۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۲۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۶۲، المغنی ۴/ ۱۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۵/ ۲۱۳۔

(۲) حدیث عائشہ: "أن رسول الله ﷺ قضی أن الخراج بالضمان" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۷۳) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ص ۱۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر دمشق۔

اخراجات بھی اسی کے ذمہ ہوں گے اور عیب کی وجہ سے واپس شدہ مبیع کی منفعت خریدار کی اس لئے ہوگی کہ مبیع اس کے ضمان میں تھی اور آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے [۱]۔

اس زمین میں درخت لگانا یا عمارت تعمیر کرنا جس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے:

۱۸- اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے زمین خریدے اور اس میں درخت لگائے یا مکان تعمیر کرے، پھر ظاہر ہو کہ یہ زمین بائع کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی ہے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مستحق کو یہ حق حاصل ہے کہ درخت کو اکھاڑ دے اور عمارت کو منہدم کردے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استحقاق"، فقرہ / ۱۵۔

کرایہ پر لی ہوئی زمین میں درخت لگانا یا مکان تعمیر کرنا:

۱۹- اس مسئلہ میں فقہاء کی رائے ایک دوسرے سے قریب ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین درخت لگانے یا مکان بنانے کے لئے ایک معلوم مدت تک مثلاً ایک سال یا اس سے زائد کے لئے کرایہ پر لے پھر کرایہ کی مدت پوری ہوجائے اور زمین میں درخت یا مکان موجود ہو تو اس صورت میں اگر مالک زمین نے کرائے کی مدت ختم ہونے کے وقت مکان کے منہدم کرنے یا درخت اکھاڑ دینے کی شرط لگائی ہو تو کرایہ دار کو اس پر مجبور کیا جائے گا اور ان میں سے کسی پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

لیکن اگر مالک زمین نے مکان منہدم کرنے یا درخت اکھاڑنے کی شرط نہیں لگائی ہو تو کرایہ دار کو مکان ہٹانے یا درخت اکھاڑنے کا حق حاصل ہوگا، اور اس کے ذمہ زمین برابر کرنا بھی ہوگا، اس لئے کہ اس نے غیر کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر نقص پیدا کردیا ہے، اسی طرح کرایہ کی مدت گذرنے سے قبل کرایہ دار اگر اسے اکھاڑ دے تو اسے اس کا حق ہوگا اور اس کی وجہ سے زمین میں جو نقص پیدا ہوا ہے اس نقص کو دور کرنے کی بھی ذمہ داری اسی پر ہوگی، اس لئے کہ وقت سے قبل مکان توڑنے یا درخت اکھاڑنے کی مالک نے اجازت نہیں دی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس نے زمین میں ایسا تصرف کیا ہے جس کی وجہ سے نقص پیدا ہوگیا جس کا متقاضی عقد اجارہ نہیں ہے۔

اور اگر کرایہ دار مکان ہٹانے یا درخت اکھاڑنے سے انکار کردے تو مالک زمین کو درج ذیل تین چیزوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا:

۱- اجرت مثل پر اس مکان یا درخت کو کرایہ دار کے ذمہ چھوڑ دے۔

۲- مالک درخت یا مکان کو قیمت کے بدلے لے لے اور اس کا مالک بن جائے، اس میں دونوں سے ضرر دور ہوجائے گا۔

۳- کرایہ دار مکان کو توڑ دے یا درخت کو اکھاڑ دے اور اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقص ہو اس کا تاوان دے دے، اس لئے کہ تاوان دینے کی وجہ سے درخت اکھاڑنے کی صورت میں جو ضرر پہنچا تھا وہ دور ہوجائے گا، لیکن اگر عمارت مسجد کی ہو یا نفع عام کے لئے تعمیر کی گئی ہو تو اسے منہدم نہیں کیا جائے گا، البتہ کرایہ دار پر اس وقت تک اجرت لازم ہوگی جب تک کہ وہ عمارت باقی رہے گی، اس لئے کہ عرف یہی ہے کیونکہ مسجد یا عام نفع کی عمارت مستقل طور پر باقی رکھنے کے لئے تیار کی جاتی ہے، اور اگر مسجد وغیرہ منہدم کردی جائے تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر دوبارہ نہیں تعمیر کی جائے گی، اس

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۱۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۱۔

لئے کہ عقد کے ختم ہونے سے اجازت کا حکم ختم ہوجائے گا[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر کرایہ دار زمین میں عمارت بنالے یا درخت لگالے اگر چہ مالک زمین کی اجازت سے ہوتو کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے وقت مالک زمین کو دو میں سے ایک اختیار ہوگا، یا تو عمارت کو منہدم کردے اور درخت کو اکھاڑ دے، یا اگر عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھاڑنے سے زمین کو ضرر لاحق ہوتو وہ عمارت اور درخت کی قیمت ادا کر کے مالک بن جائے، اس لئے کہ اس میں فریقین کی رعایت ہے اور اگر اکھاڑنے اور منہدم کرنے کی وجہ سے ضرر نہ ہوتو مالک کو کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر اس کے باقی رکھنے کا حق نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص کرایہ کی زمین میں مکان بنائے یا درخت لگائے تو کرایہ داری کی مدت ختم ہونے کے بعد مالک کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ مکان بنانے والے یا درخت لگانے والے کو حکم دے کہ مکان توڑ لے یا درخت اکھاڑ لے، یا یہ اختیار ہوگا کہ ٹوٹے ہوئے مکان اور اکھڑے ہوئے درخت کی جو قیمت ہوسکتی ہے کرایہ دار کو وہ قیمت دے کر مکان اور درخت حاصل کرلے، یا کرایہ دار مالک کو زمین کی اس منفعت کے بارے میں راضی کرلے جو مستقبل میں اس مکان یا درخت کے باقی رہنے کی وجہ سے حاصل ہوگی[3]۔

عقار کو رہن رکھنا:

۲۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر وہ چیز جس کی خرید وفروخت درست ہو جیسے سامان، جانور اور عقار اس کو رہن رکھنا درست ہوگا، اس لئے کہ رہن سے مقصود دین کے بارے میں اطمینان حاصل کرنا ہے، تاکہ اگر رہن رکھنے والے سے دین کا وصول کرنا دشوار ہوجائے تو اس مال مرہون کی قیمت سے وہ اپنا دین وصول کرسکے اور یہ ہر اس عین میں پائی جاسکتی ہے جس کی خرید وفروخت درست ہے۔

امام ابوحنیفہ نے مشاع (یعنی مشترک شئ) کے رہن کو مستثنی قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مشترک شئ کا رہن جائز نہیں ہے اگر چہ اس کی فروختگی جائز ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رہن''، فقرہ/۹۔

عقار کو غصب کرنا:

۲۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عقار میں غصب کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ اس کو غصب کرنا ممکن ہے اور غاصب پر ضمان واجب ہوگا، اس میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غصب''۔

عقار کو وقف کرنا:

۲۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقار یعنی زمین، مکانات، دوکانوں اور باغات وغیرہ کو وقف کرنا درست ہے، اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے ان چیزوں کو وقف کیا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اپنی ''خیبر'' کی زمین وقف کی تھی اور اس لئے بھی کہ عقار مستقل رہنے والی چیز ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

حنفیہ کے نزدیک عمارت اور مکان شئ منقول ہے اور شئ منقول کا

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۰۴، کشاف القناع ۴/ ۴۴-۴۶۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۹، المجلۃ (دفعہ ۵۳۱)، مرشد الحیران (دفعہ ۶۵۸، ۶۵۹)۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۔

وقف ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے وقف کا رواج ہو اور چوں کہ لوگوں میں زمین کے بغیر مکان یا درخت کو وقف کرنا متعارف رہا ہے، لہذا اس کا وقف کرنا جائز ہوگا، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ بغیر زمین کے عمارت کے وقف کی تین صورتیں ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وقف"۔

فروخت شدہ عقار سے انتفاع کے حق کا تعلق:

۲۳- انتفاع کے حقوق کا تعلق عقار سے ہوا کرتا ہے نہ کہ منقول سے، لہذا حق انتفاع ہمیشہ عقار میں مقرر ہوا کرتا ہے اور زمین کی خرید وفروخت حق انتفاع کے بغیر درست ہوگی اور زمین کی بیع میں حق انتفاع داخل نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کی صراحت ہو، یا کوئی ایسی چیز کا ذکر ہو جس سے وہ معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ میں نے زمین اس کے حقوق یا منافع کے ساتھ فروخت کردی، یا یہ کہے کہ ہر کم وبیش جو زمین کے اردگرد ہے میں نے زمین اس کے ساتھ فروخت کردی، لیکن عقد اجارہ میں حق انتفاع داخل ہوگا، اگر چہ اس کی صراحت نہ ہو، اس لئے کہ بغیر ان حقوق کے اصل شئی سے فائدہ اٹھانا ناممکن ہوگا، وقف کو اجارہ پر استحساناً قیاس کیا جائے گا نہ کہ بیع پر، اس لئے کہ وقف سے مقصود محض انتفاع ہے اور وہ ممکن نہیں ہے، الا یہ کہ زمین کے وقف میں بلا صراحت نالیاں اور راستے وغیرہ داخل ہوں [1]۔

حق شفعہ کا عقار سے تعلق نہ کہ منقول سے:

۲۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ حق شفعہ عقار میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فی کل شرکة لم تقسم ربعة أو حائط**" [1] (رسول اللہ ﷺ نے ہر اس زمین یا باغ میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کیا گیا ہو، خواہ وہ خالی زمین ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شفعۃ" فقرہ/ ۲۴۔

عَقِب

دیکھئے: "کراء العقب"۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر الرائق ۶/ ۱۴۸- ۱۴۹، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۲۴ شائع کردہ الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔

(۱) حدیث جابر: "**أن رسول الله ﷺ قضی بالشفعة**......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۹) نے کی ہے۔

عَقْد

تعریف:

۱ – عقد لغت میں ربط، باندھنا، ضمان اور عہد ہے، ''القاموس'' میں ہے: "عقد الحبل والبیع والعھد"، یعنی باندھنا، جوڑنا اور عہد کرنا[۱]۔

عقد کسی شئ کے اطراف کو جمع کرنے پر بھی بولا جاتا ہے، جب اسی کا ایک کنارہ دوسرے پر جمع کرے اور دونوں کو باندھ دے تو کہا جاتا ہے عقد الحبل[۲]۔

''المصباح'' میں ہے: کہا جاتا ہے: ''عقدت البیع''، یعنی میں نے معاملہ خرید وفروخت کا کیا، ''عقدت الیمین'' میں نے قسم کھائی، عاقدته علی کذا وعقدته علیه: میں نے ان سے معاہدہ کیا، معقد الشیء مجلس اور موضع عقد کو کہتے ہیں، ''عقدة النکاح'' نکاح کرنے کو کہا جاتا ہے، اس کی جمع عقود ہے[۳]، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"[۴] (اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: "وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّکَاحِ"[۵] (اور عقد نکاح کا عزم اس وقت تک نہ کرو)، مطلب یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں نکاح کو پختہ کرنے کا ارادہ نہ کرو[۱]۔

اصطلاح میں عقد دو معانی پر بولا جاتا ہے:

الف۔ عام معنی: وہ کام جس کو کوئی شخص کرنے کا پختہ ارادہ کرے یا دوسرے پر اس کے کرنے کو لازم قرار دے، جیسا کہ جصاص نے کہا ہے:[۲]، اس وجہ سے بیع، نکاح اور ان تمام معاملات کو جن میں معاوضہ ہوتا ہے، عقد کہتے ہیں، اس لئے کہ عاقدین میں سے ہر ایک اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اور آئندہ کے بارے میں قسم کھانے کو یمین منعقدہ کہتے ہیں، اس لئے کہ قسم کھانے والے نے جس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی ہے اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اسی طرح معاہدہ اور امان کو بھی عقد کہتے ہیں، اس لئے کہ معاہدہ کرنے والا اور امن دینے والا اس کے پورا کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیتا ہے، اسی طرح انسان آئندہ کسی کام کے کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دے وہ عقد ہے، اسی طرح نذر وغیرہ عقد ہیں[۳]۔

اللہ تعالی کے ارشاد: "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" (اپنے عہدوں کو پورا کرو) کی تفسیر میں علامہ آلوسی کا قول اسی عام معنی کے اعتبار سے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اس سے مراد وہ تمام دینی وشرعی احکام ہیں جن کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر لازم قرار دیا ہے، اور وہ امانات ومعاملات وغیرہ کے تمام عقود جن کو بندے آپس میں طے کرتے ہیں اور جن کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے[۴]۔

ب۔ خاص معنی: اس معنی کے اعتبار سے عقد کا اطلاق ایسی چیز پر

---

(۱) القاموس۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) سورۂ مائدہ/۱۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۳۵۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۹۲۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵۔
(۳) سابقہ مرجع۔
(۴) تفسیر روح المعانی ۶/ ۴۸۔

ہوتا ہے جو دوارادوں سے وجود میں آئے، تاکہ اس کا شرعی اثر محل میں ظاہر ہو، جرجانی فرماتے ہیں: ایجاب وقبول کے ذریعہ تصرف کے اجزاء کو مربوط کرنا عقد کہلاتا ہے[(۱)]۔

اس معنی کے اعتبار سے زرکشی نے عقد کی تعریف یوں کی ہے: ایجاب کو قبول التزامی کے ساتھ مربوط کرنا، جیسے عقد بیع اور عقد نکاح وغیرہ[(۲)]۔

یہاں عقد اسی خاص معنی کے اعتبار سے موضوع بحث ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-التزام:

۲- لغت میں التزام دراصل "لزم يلزم لزوماً" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ثبوت ودوام ہے، کہا جاتا ہے: لزمه المال: یعنی اس پر مال واجب ہوا۔ "لزمه الطلاق" اس پر طلاق کا حکم واجب ہوا، "ألزمته المال والعمل فالتنزم": میں نے اس پر مال وعمل کو لازم کیا تو اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا، التزام کا معنی ہے اپنے اوپر لازم کرلینا[(۳)]۔

اصطلاح میں التزام کا معنی: کسی آدمی کا اپنے اوپر ایسی شئ کو لازم کرلینا جو پہلے سے اس پر لازم نہیں تھی، حطاب کہتے ہیں: آدمی کا کسی جائز کام کو مطلقاً یا کسی شئ پر معلق کرکے اپنے اوپر لازم کرنا التزام ہے، اور کبھی کبھی عرف میں اس سے بھی خاص معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے، یعنی کسی جائز کام کو لفظ التزام کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرلینا[(۴)]۔

عقد جب خاص معنی میں ہو تو التزام اس سے عام ہے۔

ب-تصرف:

۳- لغت میں تصرف کا معنی: امور کو الٹ پلٹ کرنا اور کمائی کی تلاش میں سعی وکوشش کرنا[(۱)]۔

فقہاء کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک تصرف وہ ہے جو کسی شخص سے بالارادہ صادر ہو، اور اس پر شریعت کی طرف سے مختلف احکام مرتب ہوں، تصرف میں افعال اور اقوال دونوں داخل ہیں، اس بنیاد پر تصرف، عقد سے عام ہے۔

ج-عہد ووعد:

۴- لغت میں عہد کا معنی وصیت کرنا ہے، اگر کوئی کسی کو وصیت کرے تو کہا جاتا ہے: "عهدإليه يعهد"، عہد کا معنی امان، ذمہ اور میثاق ہے، ہر اس کام پر بولا جاتا ہے جس پر اللہ تعالی سے معاہدہ کیا جائے، اور ہر اس عہد وپیمان پر بھی جو بندے آپس میں کرتے ہیں[(۲)]۔

اس معنی کے اعتبار سے عہد عقد کے معنی سے قریب ہے جب وہ عام معنی میں ہو، اور جب وہ خاص معنی میں ہو تو عقد اس سے عام ہوگا۔

"وعد" کا معنی: زبان سے کسی چیز کی امید دلانا، اس کا استعمال خیر میں حقیقتاً اور شر میں مجازاً ہوتا ہے[(۳)]۔

اصطلاح میں "وعد" کا معنی مستقبل میں مخبر کا کسی جائز کام کے کرنے کی خبر دینا ہے[(۴)]۔

---

(۱) التعریفات۔
(۲) المنثور ۲/۳۹۷۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) فتح العلی المالک ۱/۲۱۷، ۲۱۸۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) مقاییس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر۔
(۴) فتح العلی المالک ۱/۲۵۴، ۲۵۷۔

عقد کے ارکان:

۵-شئی کے ارکان: اس کی ماہیت کے وہ اجزاء اور اطراف ہیں جن سے وہ شئی قائم اور جن کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے [۱]۔

اصطلاح میں: رکن وہ ذاتی جز ہے کہ کوئی ماہیت اس سے اور دوسری چیز سے اس طرح مرکب ہو کہ اس کا وجود اسی پر موقوف ہو [۲]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد اس وقت پایا جائے گا جب عقد کرنے والا اور صیغہ (ایجاب وقبول) اور محل (معقود علیہ یعنی جس پر ایجاب وقبول ہو) پائے جائیں۔

جمہور فقہاء مذہب ہے کہ یہ تینوں عقد کے ارکان ہیں [۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد کا رکن صرف صیغہ ہے، رہے عاقدین اور معقود علیہ تو یہ ایجاب وقبول کے وجود کے لئے تو لازم وضروری ہیں مگر رکن نہیں ہیں، یہ اس لئے کہ جو ایجاب وقبول کے علاوہ ہے وہ عقد کی حقیقت کا جز نہیں ہے اگر چہ اس پر عقد کا وجود موقوف ہے [۴]۔

صیغہ عاقدین اور معقود علیہ میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کا پوری طرح پایا جانا، عقد شرعی کے وجود کے لئے ضروری ہے، ہم ذیل میں اس پر بحث کریں گے:

اول-صیغہ عقد:

۶-صیغہ عقد: عاقد کی طرف سے صادر ہونے والا وہ قول، یا عمل جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو، فقہاء اس کی تعبیر ''ایجاب

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۶۱-۱۶۴۔
(۳) الحطاب والمواق علیہ ۳/۴۱۹، ۴/۲۲۸، الشرح الصغیر ۲/۳، نہایۃ المحتاج ۳/۱۲، مغنی المحتاج ۲/۵-۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۴۰۔
(۴) الاختیار ۲/۴۔

وقبول'' سے کرتے ہیں [۱]۔

عقود کے اعتبار سے عقد میں ایجاب وقبول کے الفاظ الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ مثلاً: عقد بیع میں ہر وہ قول یا عمل کا صیغہ بننے کے لائق ہے، جس سے رضامندی اور عوض کے ذریعہ مالک بنانا معلوم ہو مثلاً بائع کا کہنا: میں نے تجھ سے بیچ دیا، یا تم کو اتنے میں دے دیا، یا اتنے میں تم کو مالک بنا دیا اور خریدار کا کہنا: میں نے خرید لیا یا میں مالک ہو گیا یا میں نے قبول کر لیا، یا اس قسم کے دیگر الفاظ وغیرہ [۲]۔

اور عقد حوالہ میں ہر وہ قول کافی ہے جس سے منتقل کرنے اور حوالہ کرنے پر رضامندی معلوم ہو، مثلاً حوالہ کرنے والے کا کہنا: میں نے تیرے حوالہ کیا، میں نے تیرے ذمہ کر دیا، اور جس کو حوالہ کیا جائے اس کا یہ کہہ دینا: میں راضی ہوں، میں نے قبول کیا وغیرہ [۳]۔

اس طرح عقد رہن منعقد ہو جاتا ہے جب راہن کہہ دے کہ میں نے یہ مکان تیرے پاس رہن رکھا یا میں نے یہ مکان تجھ کو بطور رہن دیا اور مرتہن کہے: میں نے قبول کیا، میں راضی ہوں [۴]۔

اصل یہ ہے کہ جس قول یا عمل سے لغت یا عرف میں ایجاب وقبول معلوم ہو اس سے عقد مکمل ہو جائے گا، لہذا در اصل کسی عقد کے منعقد ہونے کے لئے نہ تو کوئی خاص لفظ ضروری ہے اور نہ کسی خاص صیغہ کی شرط ہے۔

۷-بعض فقہاء نے اس اصل سے عقد نکاح کو مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ لفظ نکاح یا زواج اور ان سے مشتق الفاظ کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے،

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۲۲۸۔
(۲) من مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ ۱۶۹)، حاشیۃ الشرقاوی ۲/۱۶۔
(۳) المجلہ دفعہ ۶۸۰۔
(۴) المجلہ دفعہ ۷۰۷۔

شربنی کہتے ہیں ''تزویج'' اور'' نکاح'' سے مشتق لفظ کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نکاح درست نہ ہوگا، چنانچہ لفظ'' ہبہ''،'' تملیک''، اسی طرح'' اباحت'' اور'' احلال'' سے نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ قرآن کریم میں نکاح کے لئے ان دو الفاظ کے علاوہ کوئی تیسرا لفظ مذکورنہیں ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا ہے کہ نکاح کا صحیح ہونا ان ہی دونوں الفاظ پر موقوف ہے، کیونکہ نکاح ایک عبادت ہے، اور عبادت کے اذکار شرع سے منقول ہوتے ہیں (۱)۔

حنابلہ میں حجاوی کہتے ہیں: لفظ'' أنکحت أو زوجت'' کے بغیر ایجاب صحیح نہ ہوگا، اسی طرح قبول اسی وقت صحیح ہوگا، جب وہ کہے: قبلت تزویجها یا قبلت نکاحها یا قبلت هذا التزویج یاقبلت هذا النکاح یا تزوجتها یا رضیت هذا النکاح یا صرف قبلت یا تزوجت کہے (۲)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عقد نکاح میں ان دونوں الفاظ کا ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک ہر اس لفظ سے نکاح صحیح ہوجائے گا جس سے زندگی بھر کے لئے عقد کرنا سمجھا جائے، جیسے أنکحت، زوجت، ملکت، بعت اور وهبت وغیرہ بشرطیکہ ساتھ میں مہر کا ذکر ہواور لفظ سے نکاح کرنا معلوم ہو (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح'' نکاح'' اور'' صیغۃ''۔

ایجاب وقبول سے مراد؟:

۸- حنفیہ کے نزدیک عقود میں ایجاب سے مراد: عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پہلے صادر ہونے والا کلام یا کلام کے قائم مقام کوئی عمل ہے، خواہ یہ مالک بنانے والے کی طرف سے ہو یا مالک بننے والے کی طرف سے ہو، اور متعاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے بعد میں صادر ہونے والا قول یا عمل جس سے پہلے ایجاب کرنے والے کی موافقت سمجھی جائے قبول ہے (۱)، ان کے نزدیک ایجاب میں پہلے صادر ہونا اور قبول میں بعد میں صادر ہونے کا اعتبار ہے، خواہ مالک بنانے والے کی طرف سے ہو یا مالک بننے والے کی طرف سے ہو۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایجاب وہ ہے جو مالک بنانے والے کی طرف سے صادر ہو، مثلاً: فروخت کنندہ، اجارہ پر دینے والا، زوجہ یا اس کا ولی خواہ پہلے صادر ہو یا بعد میں، اور قبول وہ ہے جو مالک بننے والے کی طرف سے صادر ہو، خواہ پہلے صادر ہو، ان کے نزدیک معتبر یہ ہے کہ مالک بنانے والا ہی ایجاب کرنے والا ہے، اور مالک بننے والا، قبول کرنے والا ہے، ان کے نزدیک پہلے یا بعد میں صادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (۲)۔

ایجاب وقبول کے وسائل:

۹- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایجاب وقبول جس طرح الفاظ سے حاصل ہوتے ہیں اسی طرح تحریر، اشارہ، پیغام رسانی اور عمل کے ذریعہ بھی حاصل ہوتے ہیں، البتہ بعض عقود میں ان میں سے بعض وسائل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰۔

(۲) الإقناع ۳/ ۱۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۶۸، مواہب الجلیل للحطاب وبہامشہ التاج والإکلیل ۳/ ۴۱۹، ۴۲۰۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۴، فتح القدیر ۲/ ۲۴۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲، منح الجلیل ۲/ ۴۶۲، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۱ طبع الریاض۔

الف-الفاظ میں ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد کرنا:

۱۰-تمام فقہاء کے نزدیک عقود کے منعقد ہونے میں اصل یہ ہے کہ ایجاب وقبول الفاظ کے ذریعہ ہوں، اور اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایجاب وقبول اگر ماضی کے صیغہ سے ہوں تو ان سے عقد منعقد ہوجائے گا، مثلاً فروخت کنندہ کہے **بعت** (میں نے فروخت کیا) اور خریدار کہے: **اشتریت** (میں نے خریدلیا) اوراس صورت میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ ماضی کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن اہل لغت اوراہل شرع کے عرف میں حال کے لئے اس کو ایجاب قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عرف وضع سے راجح ہوتا ہے [۱]۔ نیز اس لئے کہ یہ الفاظ عقد بیع کے لئے صریح ہیں، لہٰذا ان دونوں پر بیع لازم ہوجائے گی، جیسا کہ حطاب نے کہا ہے [۲]۔

جس صیغہ سے زمانہ استقبال سمجھا جائے اس سے عقد منعقد نہ ہوگا، جیسے استفہام کا صیغہ، اورمضارع کا صیغہ جس سے استقبال مراد ہو [۳]۔

جس صیغہ سے زمانہ حال معلوم ہو، مثلاً: امر کا صیغہ، تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مثلاً کوئی کہے: **بعني** (تم مجھ سے فروخت کردو) اور دوسرا اس کے جواب میں کہے: **بعتک** (میں نے تیرے ہاتھ فروخت کردیا) تو حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ دوسرا لفظ ایجاب ہوگا، اس میں ضرورت ہے کہ پہلے کی طرف سے قبول پایا جائے، یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے، اورشافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل ایک قول ہے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: (اور یہی شافعیہ کے نزدیک قول اظہر اورحنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے)، ان دونوں الفاظ سے بیع منعقد ہوجائے گی، پہلے کی طرف سے قبول کرنے کی ضرورت نہ ہوگی [۲]۔

اگر مضارع کے صیغہ سے حال کا ارادہ ہوتو عقد منعقد ہوجائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر بائع کہے: **أبيع منک هذا بألف** (میں یہ چیز تم سے ایک ہزار میں فروخت کررہا ہوں) یا کہے: **أبذله أو أعطيكه** (میں یہ چیز تم کو دے رہا ہوں) اورخریدار کہے: **اشتريه منک أو آخذه** (میں اس کو تم سے خرید رہا ہوں یا لے رہا ہوں)، اور دونوں زمانہ حال میں ایجاب کا ارادہ کریں، یا ان میں سے ایک ماضی کا صیغہ استعمال کرے اور دوسرا زمانہ حال میں ایجاب کی نیت کے ساتھ مضارع کا صیغہ استعمال کرے تو بیع منعقد ہوجائے گی، اوراگر حال میں ایجاب کی نیت نہ ہو تو منعقد نہ ہوگی [۳]۔

حطاب نے ابن عبدالسلام سے اسی کے مثل نقل کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ ماضی کا صیغہ استعمال کرے گا تو اس سے رجوع کرنا قابل قبول نہ ہوگا، اگر مضارع کا صیغہ استعمال کرے گا، تو اس کے کلام میں احتمال ہوگا، اس لئے قسم کھائے گا کہ اس نے کیا ارادہ کیا ہے [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیغۃ''، فقرہ/۷۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۳۳/۵، فتح القدیر ۷۴/۵، ۷۵۔
(۲) مواہب الجلیل ۲۲۹/۴، ۲۳۰۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳، ۴، مغنی المحتاج ۵/۲، ۶، المغنی لابن قدامہ ۵۶۰/۳، ۵۶۱ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۱۴۰/۲۔

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۳۲/۲، الاختیار ۴/۲، مغنی المحتاج ۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۶۱/۳۔
(۲) منح الجلیل ۴۶۲/۲، مغنی المحتاج ۵/۲، شرح منتہی الإرادات ۱۴۰/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۶۱/۳۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۔
(۴) الحطاب ۲۳۲/۴۔

عقد میں لفظ کا اعتبار ہوگا یا معنی کا:

۱۱- بعض فقہاء کے نزدیک ایک فقہی قاعدہ ہے: **العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني** [۱] (یعنی عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوگا، الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا) اس قاعدہ کا مطلب جیسا کہ "الدرر" میں ہے کہ جب کوئی عقد پایا جائے گا تو ان الفاظ کو نہیں دیکھا جائے گا جن کو عاقدین نے عقد کرتے وقت استعمال کیا ہے بلکہ صرف یہ دیکھا جائے گا کہ عقد کے وقت انہوں نے جو کلام کیا ہے اس سے ان کا حقیقی مقصد کیا ہے، اس لئے کہ معنی ہی حقیقی مقصود ہوتا ہے، لفظ مقصود نہیں ہوتا ہے، نہ استعمال کیا ہوا صیغہ مقصود ہوتا ہے، اور الفاظ تو محض معانی کے لئے سانچہ ہیں [۲]۔

مختلف عقود میں اس قاعدہ کی تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ انہوں نے بعض عقود میں اس کو تطبیق دی ہے، اور بعض عقود میں نہیں، اور یہ اس لئے ہوا ہے کہ ان عقود کی حقیقت و ماہیت میں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک یہ قاعدہ بہت سے عقود میں جاری ہے، اور اس کی فروعات بہت ہیں، چنانچہ ابن نجیم فرماتے ہیں: اعتبار الفاظ کا نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا ہوتا ہے، فقہاء نے اس کی صراحت چند مواقع پر کی ہے، مثلاً: اگر کفالہ میں اصیل کے بری ہونے کی شرط ہو تو حوالہ ہے، اسی طرح حوالہ میں اصیل کے بری نہ ہونے کی شرط ہو تو کفالہ ہے، اگر دین مدیون کو ہبہ کر دیا جائے تو معنی کا اعتبار کر کے یہ ابراء ہوگا، اور صحیح قول کے مطابق قبول پر موقوف نہ رہے گا، اگر مطلقہ عورت سے لفظ نکاح کے ذریعہ رجعت کرے تو معنی کا اعتبار کر کے رجعت صحیح ہوگی، اگر کوئی کہے: **خذ هذا بكذا** (یہ چیز اتنے میں لے لو) دوسرا کہے: **أخذت** (میں نے لے لیا) تو بیع منعقد ہو جائے گی، اگر بدل کے ذکر کے ساتھ ہبہ کا لفظ استعمال کیا جائے تو بیع منعقد ہو جائے گی، اعطاء اور اشتراء کے لفظ سے بھی بیع ہو جائے گی، ہبہ، تملیک، صلح عن المنافع اور عاریت کے الفاظ سے عقد اجارہ منعقد ہو جائے گا، جو الفاظ زمانہ حال میں عین کی ملکیت پر دلالت کریں ان سے عقد نکاح منعقد ہو جائے گا، جیسے بیع، شراء، ہبہ اور تملیک، اور لفظ بیع سے عقد سلم اور لفظ سلم سے عقد بیع منعقد ہو جائے گا، اگر رب المال یہ شرط لگا دے کہ تمام منافع مضارب کے ہوں گے تو مال قرض ہو جائے گا، اور اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ تمام منافع رب المال کے ہوں گے تو یہ عقد ابضاع ہو جائے گا۔

پھر انہوں نے آگے لکھا ہے: کچھ مسائل اس اصل سے مستثنی ہیں:

مثلاً بلا قیمت بیع کرنے سے ہبہ منعقد نہ ہوگا، اسی طرح بلا اجرت عقد اجارہ کرنے سے عاریت منعقد نہ ہوگی، نکاح اور تزویج کے الفاظ سے بیع منعقد نہ ہوگی، طلاق کے الفاظ سے عتق (آزادی) واقع نہ ہوگی اگر چہ آزادی کی نیت کرے، کیونکہ طلاق وعتاق میں صرف معنی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ الفاظ کی رعایت بھی کی جاتی ہے [۱]۔

سب سے اہم مسئلہ جس میں حنفیہ نے اس قاعدہ کو تطبیق دی ہے "بیع الوفاء" کا عقد ہے، اگر فروخت کنندہ کہے: میں نے یہ مکان اتنے میں بیع الوفاء کے طور پر فروخت کیا اور دوسرا قبول کر لے تو عین مکان میں ملکیت نہیں آئے گی، حالانکہ بیع کے لفظ سے خریدار کو مبیع میں ملکیت حاصل ہوتی ہے، یہ اس لئے ہے کہ فریقین کا مقصد تملیک نہیں ہے، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ بائع کے ذمہ خریدار کا جو دین واجب ہو رہا ہے وہ محفوظ ہو جائے اور دین کی ادائیگی کے وقت تک

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۳)۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۱ / ۱۸، ۱۹۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۷، ۲۰۸، البحر الرائق ۶ / ۲۲۰۔

مبیع مشتری کے قبضہ میں باقی رہے، اسی وجہ سے اس پر بیع کے بجائے رہن کے احکام جاری ہوتے ہیں، اس لئے کہ اعتبار مقاصد ومعانی کا ہوتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے فروخت کنندہ کو بیع الوفاء میں حق ہوتا ہے کہ قیمت لوٹا کر مبیع واپس لے لے، اسی طرح خریدار کو بھی حق ہوتا ہے کہ مبیع کو لوٹا کر ثمن واپس لے لے (۱)۔

خریدار کے لئے جائز نہیں ہے کہ بیع الوفاء میں خرید کردہ شئ کو بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے، اس لئے کہ وہ رہن کے حکم میں ہے (۲)۔ اسی طرح بیع الوفاء میں خریدار کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ شفعہ کا حق بائع کو باقی رہتا ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیع الوفاء'' فقرہ/۷۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد یہ ہے کہ تمام عقود میں نیت وقصد کا اعتبار تو ہوگا ہی ساتھ ہی ساتھ اس لفظ کا بھی اعتبار ہوگا جس سے نیت وارادہ معلوم ہو، یا اس لفظ کے قائم مقام کوئی اشارہ وغیرہ ہو، ان حضرات نے بعض عقود میں معنی کا اعتبار کرنے میں توسع سے کام لیا ہے، اور ''بیع تعاطی'' کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ لوگ جس کو بیع سمجھیں وہ بیع ہے، اور عقد نکاح میں انہوں نے سختی سے کام لیا ہے، اور اس میں ایسے لفظ کو شرط قرار دیا ہے جس سے نکاح سمجھا جائے، البتہ لفظ نکاح یا زواج کو شرط نہیں قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہر اس لفظ سے نکاح صحیح ہوجائے گا جس سے ہمیشہ کے لئے ملکیت سمجھی جائے، جیسے نکاح، تزویج، تملیک، بیع، ہبہ وغیرہ، انہوں نے کہا ہے کہ اگر ان الفاظ سے نکاح کا ارادہ کیا جائے تو درست ہوگا (۴)۔

شافعیہ کے نزدیک عقود میں الفاظ پر معانی کو ترجیح دینا متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس کا اعتبار کرنے میں اختلاف منقول ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں: عقود کے الفاظ کا اعتبار ہوگا یا ان کے معانی کا، اس میں اختلاف ہے، جزئیات میں خود ترجیح مختلف فیہ ہے، مثلاً: اگر کوئی کہے کہ میں نے تم سے ان دراہم کے ذریعہ ایک کپڑا خرید لیا جس کی صفات یہ ہوں گی اور دوسرا کہے کہ میں نے فروخت کیا، تو شیخین نے لفظ کا اعتبار کرکے بیع کے منعقد ہونے کو راجح کہا ہے اور دوسرا قول جس کو سبکی نے راجح کہا ہے یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کرکے یہ عقد سلم ہوگا۔

اگر کوئی شخص عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرے تو کیا معنی کا اعتبار کر کے یہ عقد بیع ہوگا؟ یا لفظ کا اعتبار کرکے ہبہ قرار پائے گا، اصح پہلا قول ہے۔

اگر کوئی شخص ''بعتک'' (یعنی میں نے تم سے فروخت کیا) کہے اور قیمت ذکر نہ کرے تو اگر ہم معنی کا اعتبار کریں گے تو یہ ہبہ ہوگا، اور اگر لفظ کا اعتبار کریں گے تو یہ بیع فاسد ہوگی۔

اگر کوئی کہے کہ میں نے اس غلام کے بدلہ میں یہ کپڑا بطور سلم تم کو دیا، تو یہ یقینی طور پر عقد سلم نہیں ہوگا، اور اظہر قول کے مطابق یہ بیع بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ بیع کا لفظ نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کرکے یہ بیع ہوگی۔

اگر کوئی شخص مدیون سے کہے کہ میں نے دین کو تمہیں ہبہ کیا تو کیا اس کی طرف سے قبول کرنا شرط ہے؟ اس میں دو رجحانات ہیں: اول- لفظ ہبہ کا اعتبار کرکے قبول کرنا شرط ہے، دوم- ابراء کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے شرط نہیں ہوگا۔

لفظ نکاح کے ذریعہ رجعت کرنے میں لفظ مساقات کے ذریعہ عقد اجارہ کرنے میں، لفظ اجارہ کے ذریعہ عقد سلم میں، لفظ بیع کے

---

(۱) درر الحکام شرح المجلۃ ۱/ ۱۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹۔

(۴) الفروق للقرافی مع الہامش ۱/ ۳۹، ۳/ ۱۴۳۔

ذریعہ عقد اجارہ کرنے میں، لفظ اقالہ کے ذریعہ بیع کرنے میں، لفظ ضمان کے ذریعہ عقد حوالہ کرنے میں اور ان جیسے دیگر مسائل میں اختلاف ہے[۱]۔

اسی کے مثل وہ تفصیل بھی ہے جس کو زرکشی نے اپنے قواعد میں ذکر کیا ہے، پھر اس قاعدہ کے لئے انہوں نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اگر بلا سوچے سمجھے لفظ کا استعمال کرے تو مشہور قول کے مطابق اس پر فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، مثلاً: کوئی کہے کہ میں نے بغیر قیمت کے تم سے فروخت کیا، اور اگر بغیر سوچے سمجھے لفظ کا استعمال نہ کرے تو یا تو صیغہ اپنے مدلول یا معنی میں زیادہ مشہور ہوگا، اگر صیغہ اپنے مدلول میں مشہور ہوگا، مثلاً کوئی کہے میں نے یہ کپڑا اس غلام کے بدلہ میں بطور سلم تم کو دیا، تو اصح یہ ہے کہ صیغہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ذموں کی بیع میں یہ لفظ مشہور ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ بیع ہوگی اور اگر لفظ اپنے مدلول میں مشہور نہ ہو بلکہ معنی ہی مقصود ہو، مثلاً کہے: میں نے اتنے میں تم کو ہبہ کیا تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیع ہوگی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو اصح یہ ہے کہ لفظ کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہی اصل ہے اور معنی اس کے تابع ہے[۲]۔

حنابلہ نے اس قاعدہ کا اعتبار کیا ہے، اور انہوں نے اکثر عقود میں بعض استثناء اور بعض مسائل میں اختلاف کے ساتھ الفاظ پر مقاصد و معانی کو ترجیح دی ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جو شخص مصادر شرع میں غور و فکر کرے گا اس پر یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوجائے گی کہ اگر متکلم الفاظ سے ان کے معانی کا ارادہ نہ کرے بلکہ بلا ارادہ اس سے الفاظ صادر

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۳-۱۸۵۔
(۲) المنثور فی قواعد ۲/۱۷۳-۳۷۴۔

ہوجائیں تو شارع نے ایسے الفاظ کو لغو قرار دیا ہے، مثلاً: سونے والا، بھول جانے والا، مدہوش (نشہ والا)، جاہل، مکرہ (جس پر اکراہ کیا جائے)، اور خوشی، غصہ یا مرض کی شدت میں غلطی کر جانے والا وغیرہ یا ایک شخص کی سواری گم ہوجائے اور وہ اس سے مایوس ہوچکا تھا، اچانک اس کو اس کی سواری مل گئی، اور وہ انتہائی خوشی میں بے اختیار پکار اٹھا ''اے اللہ تو میرا بندہ ہے میں تیرا رب ہوں'' تو اس کو کافر نہیں قرار دیا گیا[۱]۔ تو کیسے ان الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا جن کے بارے میں یقین ہے کہ کہنے والے کا مقصد اس کے خلاف ہے[۲]۔

ایک دوسری جگہ انہوں نے لکھا ہے: مقصود یہ ہے کہ اگر متعاقدین خفیہ طور پر کسی عقد پر متفق ہوں تو اگرچہ اس کے خلاف ظاہر کریں اعتبار اسی کا ہوگا جس پر وہ خفیہ طور پر متفق ہیں، اور عقد سے جوان کا مقصد ہے[۳]۔

وہ فرماتے ہیں کہ قصد ہی عقد کی جان ہے، اس کو صحیح یا باطل قرار دینے والا ہے، لہذا عقود میں الفاظ کا اعتبار کرنے کے بجائے مقصود کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ الفاظ دوسرے کے لئے مقصود ہوتے ہیں، اور عقود کے مقاصد وہ ہیں جن کے لئے عقد کیا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہوا کہ عقود و افعال میں ان کے حقائق و مقاصد کا اعتبار ہوگا ان کے ظاہری الفاظ یا ظاہری افعال کا اعتبار نہ ہوگا[۴]۔

اس واضح صراحت کے باوجود کہ عقود میں مقاصد کا اعتبار ہوگا الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا، حنابلہ نے ایسے بعض مسائل کا ذکر کیا ہے، جن

(۱) حدیث: "الذی قال من شدة فرحه......" کی روایت مسلم (۴/۲۱۰۴، ۲۱۰۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۲) إعلام الموقعین ۳/۱۰۷۔
(۳) إعلام الموقعین ۳/۱۰۶۔
(۴) سابقہ مرجع ۳/۱۰۶، ۱۰۷۔

میں مقاصد یا الفاظ کا اعتبار کرنے میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ اگر عقود کے الفاظ کے ساتھ ایسا لفظ ذکر کر دے جو اس عقد کو اس کی حقیقت سے نکال دے تو کیا اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا؟ یا جس طریقہ پر اس کا صحیح ہونا ممکن ہو اسی سے اس کو کنایہ قرار دیا جائے گا، اس میں اختلاف ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ کا اعتبار کرنا راجح ہوگا، یا معنی کا اعتبار کرنا؟ اس سے چند مسائل مستنبط ہیں:

اگر کسی کو کوئی چیز عاریت پر دے اور اس میں عوض کی شرط بھی لگا دے تو کیا یہ عقد عاریت صحیح ہوگا یا نہیں؟ دو اقوال ہیں: اول: صحیح ہوگا اور یہ قرض سے کنایہ ہوگا، لہذا اگر مکیل یا موزون ہو تو قبضہ سے مالک ہو جائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ عوض کی شرط اس کو اس کی حقیقت سے نکال دے گی۔

اگر کوئی کہے کہ یہ مال مضاربت کے طور پر لو، سارا نفع تمہارا ہوگا، یا کہے کہ میرا ہوگا، تو قاضی اور ابن عقیل کہتے ہیں کہ یہ مضاربت فاسدہ ہے، اس میں وہ اجرت مثل کا حق دار ہوگا، اور ایسا ہی ''المغنی'' میں بھی ہے، ابن رجب نے ''المغنی'' سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے دوسری جگہ کہا ہے کہ یہ ابضاع صحیح ہوگا، یعنی انہوں نے لفظ کے بجائے معنی کی رعایت کی ہے۔

اگر کسی شئی میں عقد سلم فی الحال کیا تو کیا یہ صحیح ہوگا، اور بیع ہوگی یا صحیح نہ ہوگا، اس میں دو اقوال ہیں: اول: یہی امام احمد کے کلام سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ سلم سے بیع صحیح نہ ہوگی، دوم: یہ ہے کہ صحیح ہو جائے گی، یہ قاضی نے ایک جگہ اپنا اختلاف ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے[1]۔

(۱) القواعد فی الفقہ لابن رجب رص ۴۹، ۵۰۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء مقاصد و معانی کو الفاظ پر ترجیح دینے کے قاعدہ کو ایک اصل کے طور پر تسلیم کرنے کے باوجود بعض مسائل جزئیہ میں اس کی تطبیق میں اختلاف کرتے ہیں۔

الفاظ میں صریح و کنایہ:

۱۲ - بعض الفاظ مقصد و مراد پر دلالت کرنے میں صریح ہوتے ہیں، لہذا نیت یا کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ سننے والے کے نزدیک معنی بالکل واضح ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ کاسانی نے کہا ہے، اور بعض الفاظ کنایہ ہوتے ہیں، نیت، یا قرینہ کے بغیر مقصد معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ بقول علامہ شبراملسی اس میں مقصد اور غیر مقصد دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا مراد کے خفی ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار کرنے میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق، عتاق، ایمان اور نذور جس طرح صریح الفاظ سے منعقد ہوتے ہیں۔ اسی طرح الفاظ کنایہ سے بھی منعقد ہو جاتے ہیں۔

البتہ ان کے علاوہ کنایات کے ذریعہ دوسرے تصرفات کے منعقد ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے[1]۔

عقود میں صریح اور کنایہ الفاظ کے استعمال کرنے کا بیان فقہاء شافعیہ نے زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا ہے، چنانچہ علامہ نووی کی ''المجموع'' میں ہے: ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ ایسا تصرف جو انسان تنہا کر سکتا ہے، جیسے کہ طلاق، عتاق اور ابراء جس طرح صریح لفظ سے منعقد ہوتا ہے، اسی طرح نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے بھی منعقد

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵، ۱۰۱، ۴/ ۴۶، ۵/ ۸۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۸، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۴، المنثور ۲/ ۳۱۰، ۳/ ۱۰۱، ۱۱۸، منتہی الإرادات ۳/ ۴۲۷۔

ہوجاتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جو تصرف خود تنہا نہیں کرسکتا ہے بلکہ اس میں ایجاب وقبول کی ضرورت ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جس میں گواہ بنانا شرط ہو، جیسے نکاح اور وکیل کی بیع، بشرطیکہ مؤکل گواہ بنانے کی شرط لگادے تو یہ نیت کے باوجود لفظ کنایہ سے منعقد نہیں ہوگی، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ گواہ کو نیت کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔

دوم: وہ ہے جس میں گواہ بنانا شرط نہ ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: اس کا مقصود ایسا ہو کہ آئندہ زمانہ پر اس کو معلق کرنا صحیح ہو، جیسے مکاتب بنانا اور خلع، تو یہ نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے منعقد ہوجائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: وہ تعلیق کے قابل نہ ہو، جیسے بیع، اجارہ، اور مساقات وغیرہ، نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے ان عقود کے منعقد ہونے میں دو مشہور اقوال ہیں: ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ خلع کی طرح یہ بھی منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ لفظ کے استعمال، اور معنی کے ارادہ کے ساتھ دونوں میں باہمی رضامندی بھی پائی جارہی ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث سے یہی معلوم ہورہا ہے، اس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "بعني جملک"، فقلت: إن لرجل عليّ أوقية ذهب فهو لک بها، قال: "قد أخذته"[۱] (اپنا اونٹ میرے ہاتھ فروخت کردو، تو میں نے کہا کہ میرے اوپر ایک آدمی کا ایک اوقیہ سونا ہے، اس کے بدلہ میں یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا میں نے اس کو لے لیا)۔

امام الحرمین نے کہا ہے: نیت کے ساتھ لفظ کنایہ سے بیع وغیرہ کے منعقد ہونے میں جو اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ قرائن موجود نہ ہوں، ورنہ اگر قرائن پوری طرح موجود ہوں اور ان سے مقصود اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو یقینی طور سے بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا، البتہ تمام قرائن کے مکمل طور پر پائے جانے کے باوجود کنایہ کے ذریعہ نکاح صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

عقود میں کنایہ کے داخل ہونے میں فقہاء حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ابن رجب کی "القواعد" میں ہے کہ کنایات کے ذریعہ عقود کے صحیح ہونے میں ہمارے علماء کا اختلاف ہے، قاضی نے کئی مواقع پر کہا ہے کہ کنایہ صرف طلاق اور عتاق میں ہوتا ہے، باقی تمام عقود میں کنایہ نہیں ہوتا ہے[۲]۔

رہے مالکیہ تو ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک الفاظ صریح وکنایہ سے بیع منعقد ہوجاتی ہے، پھر انہوں نے لکھا ہے: اس سلسلہ میں امام مالک کا کوئی قول مجھ کو یاد نہیں ہے[۳]۔ البتہ قرطبی نے اللہ تعالی کے ارشاد: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ"[۴] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے) کی تفسیر میں لکھا ہے کہ بیع ایجاب وقبول ہے، اور وہ مستقبل اور ماضی کے لفظ سے منعقد ہوتی ہے، اس میں ماضی حقیقت ہے، اور مستقبل کنایہ ہے، پھر کہا ہے کہ بیع لفظ صریح سے اور ایسے لفظ کنایہ سے بھی منعقد ہوجاتی ہے جس سے ملکیت کا منتقل کرنا سمجھا جائے[۵]۔ الحطاب نے ابن یونس وغیرہ سے فرق نقل کیا ہے،

---

(۱) حدیث جابر: "بعني جملک......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۲) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۹/ ۱۵۳، ۱۵۴ تحقیق المطیعی، نیز دیکھئے: المنثور ۳/ ۱۱۸، ۲/ ۳۰۶، ۳۰۷۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۵۰ القاعدہ ۳۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۵ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۵) القرطبی ۳/ ۳۵۷۔

یعنی اگر بیع کا صیغہ لفظ ماضی سے ہوتو لازم ہوگی اور اگر لفظ مضارع سے ہوتو اس سے قسم لی جائے گی، پھر انہوں نے قرطبی کا قول نقل کیا ہے کہ بیع لفظ صریح سے اور اس کنایہ سے ہوجاتی ہے جس سے ملکیت کا منتقل کرنا سمجھا جائے، الحطاب میں یہ بھی ہے کہ اگر بیع میں مضارع کا صیغہ استعمال کرے گا تو اس کے کلام میں احتمال ہوگا، لہذا قسم کھائے گا کہ اس نے کیا ارادہ کیا ہے [1]۔

حنفیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ کنایہ تمام عقود میں جاری ہوگا، علامہ کاسانی نے ''باب الہبہ'' میں لکھا ہے کہ اگر کوئی کہے: **حملتک علی هذه الدابة** (میں نے یہ جانور تم کو سواری کے لئے دیا) تو اس میں ہبہ اور عاریت دونوں کا احتمال ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"حملت علی فَرَسٍ فی سبیل الله، فأضاعه الذی کان عنده، فأردت أن أشتریه وظننت أنه یبیعه برخص۔ فسألت النبی** ﷺ: **فقال: "لاتعد فی صدقتک"** [2] (میں نے ایک گھوڑا اللہ تعالی کے راستہ میں وقف کیا، تو جس کے پاس وہ گھوڑا تھا اس نے اس کو ضائع کردیا، میں نے یہ سمجھ کر کہ وہ اس کو کم قیمت میں فروخت کر دے گا اس کو خریدنا چاہا تو نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا صدقہ واپس نہ لو)۔

اس میں عین کی تملیک اور منافع کی تملیک دونوں کا احتمال ہے، لہذا تعیین کے لئے نیت ضروری ہوگی [3]، کاسانی کہتے ہیں: اگر بائع کہے: "**أبیعه منک بکذا**" (میں اتنے میں یہ چیز تم سے فروخت کررہا ہوں) اور خریدار کہے: **اشتریه** (میں اس کو خرید رہا ہوں) اور دونوں ایجاب وقبول کی نیت کریں تو رکن مکمل پایا جائے گا، اور بیع منعقد ہوجائے گی، ہم نے یہاں نیت کا اعتبار کیا ہے، (اگرچہ صحیح یہ ہے کہ ''افعل'' کا صیغہ حال کے لئے ہے)، اس لئے کہ اس کا اکثر استعمال استقبال کے لئے حقیقۃً یا مجازاً ہوتا ہے، لہذا نیت کے ذریعہ تعیین کی ضرورت ہوگی [1]۔

ب-تحریر یا پیغام رسانی کے ذریعہ عقد کرنا:

۱۳- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ عقود صحیح اور منعقد ہوجاتے ہیں، اگر دونوں کے ذریعہ ایجاب وقبول مکمل ہو، البتہ عقد نکاح میں یہ صحیح نہیں ہوگا [2]۔

پھر بعض عقود میں ان کا اختلاف ہے، اور بعض شرائط میں انہوں نے تفصیل کی ہے، مرغینانی فرماتے ہیں: تحریر خطاب کی طرح ہے یہی حکم پیغام رسانی کا بھی ہے، یہاں تک کہ تحریر کے پہنچنے اور پیغام کے سنانے کی مجلس کا اعتبار کیا جائے گا [3]۔ دسوقی نے ''باب البیع'' میں لکھا ہے: بیع صحیح ہوگی اگر دونوں جانب سے قول ہو، یا دونوں جانب سے تحریر ہو، یا ایک جانب سے قول اور دوسری جانب سے تحریر ہو [4]۔

رہا عقد نکاح تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریر کے ذریعہ نکاح درست نہ ہوگا، خواہ عاقدین موجود ہوں یا غائب

(۱) الحطاب ۴/ ۲۳۲۔
(۲) حدیث: "أن عمر قال: حملت علی فرس فی سبیل الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۵۲) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۰) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۱۰، حاشیۃ الدسوقی وبہامشہ الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔
(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/ ۷۹۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی وبہامشہ الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۔

ہوں، دردیر نے لکھا ہے: نکاح میں گونگا ہونے کی مجبوری کے بغیر اشارہ اورتحریر کافی نہیں ہے[۱]۔

ایک دوسری جگہ لکھا ہے: دخول سے قبل اور دخول کے بعد خواہ لمبی مدت گذر جائے نکاح مطلقاً فسخ کردیا جائے گا، جیسا کہ اگر ولی، زوجین یا ان میں سے کسی ایک کی کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے، یا کسی رکن میں خلل ہوجائے، مثلاً: عورت ولی کے بغیر خود اپنا نکاح کرلے، یا ایجاب وقبول قول کے ذریعہ نہ ہو بلکہ تحریر یا اشارہ یا ایسے قول کے ذریعہ ہو جو شرعاً معتبر نہیں ہے[۲]۔

شربینی خطیب نے لکھا ہے: غائبانہ یا موجودگی میں تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ کنایہ ہے، لہذا اگر کسی غائب سے کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی کی، یا کہے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی فلاں شخص سے کردی پھر اس کو لکھے اور تحریر اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوگا[۳]۔

حنابلہ میں بہوتی نے لکھا ہے: جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی تحریر یا اشارہ سے نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کی ضرورت نہیں ہے[۴]۔

تحریر کے ذریعہ عقد نکاح کے جائز ہونے میں حنفیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: موجود شخص کی تحریر سے نکاح صحیح نہ ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص لکھے: میں نے تم سے نکاح کیا اور عورت جواب میں لکھے یا زبان سے کہے کہ میں نے قبول کیا تو نکاح نہیں ہوگا، لیکن جو شخص مجلس میں موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو اس کی تحریر سے چند شرائط اور مخصوص کیفیت کے ساتھ نکاح درست ہوجائے گا، ابن عابدین

(۱) الشرح الصغیر ۲/۳۵۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/۳۸۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۴۱۔
(۴) کشاف القناع ۵/۳۹۔

نے فتح القدیر سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: نکاح جس طرح قول سے منعقد ہوتا ہے اسی طرح تحریر سے بھی منعقد ہوجاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو تحریر کے ذریعہ نکاح کا پیغام دے، اور جب اس کے پاس خط پہنچے تو وہ گواہوں کو بلائے اور ان کو خط پڑھ کر سنائے اور کہے میں نے اپنا نکاح اس سے کیا، یا کہے کہ فلاں شخص نے مجھ سے نکاح کا پیغام بھیجا ہے، آپ لوگ گواہ رہیں کہ میں نے اس سے اپنا نکاح کیا، لیکن اگر گواہوں کی موجودگی میں (اس شخص کے پیغام بھیجنے کا ذکر نہ کرے بلکہ) صرف یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے اپنا نکاح کیا تو نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا سننا شرط ہے، اور جب ان کو اس کا خط سنادے گی، یا اس کی طرف سے پیغام نکاح کا ذکر کردے گی تو وہ لوگ ایجاب وقبول دونوں سن لیں گے، اور اگر خط بھی نہ سنائے اور پیغام بھی نہ بتائے تو گواہ ایجاب وقبول دونوں کو نہیں سن سکیں گے، علامہ ابن عابدین نے ''کامل'' سے نقل کیا ہے: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب لفظ نکاح لکھ کر بھیجے، لیکن اگر امر کا صیغہ تحریر کرے، مثلاً: لکھے کہ تم مجھ سے اپنی شادی کردو تو عورت کا گواہوں کو خط کا مضمون بتانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وکالت کی وجہ سے عقد کے دونوں ارکان (ایجاب وقبول) خود ادا کرسکتی ہے[۱]۔

۱۴-تحریر کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے عام طور پر یہ شرط ہے کہ تحریر مستبین ہو، یعنی تحریر سے فارغ ہونے کے بعد اس کی شکل و صورت باقی اور موجود رہے، جیسے کاغذ وغیرہ پر لکھنا، اور عرف کے اعتبار سے معروف طریقہ پر لکھی گئی ہو کہ پڑھی اور سمجھی جاسکے، لیکن اگر غیر مستبین ہو، مثلاً: پانی پر یا فضاء میں تحریر ہو یا معروف طریقہ پر نہ

(۱) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/۲۶۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر مع الہدایہ ۲/۳۵۰ طبع مصطفی محمد۔

لکھی گئی ہوتو ایسی تحریر سے کوئی عقد صحیح نہ ہوگا۔

تحریر کے ذریعہ عقد کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قلم بھی ایک زبان ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے[1]، بلکہ کبھی تو تحریر قول سے زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے مسلمانوں کو تحریر کے ذریعہ اپنے دیون کو موثق کرنے پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا"[2] (یہ کتابت اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قرین عدل ہے، اور شہادت کو درست تر رکھنے والی ہے اور زیادہ سزاوار اس کی کہ تم شبہہ میں نہ پڑو بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو، جسے باہم تم لیتے ہو، سو تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے نہ لکھو)۔

ج-اشارہ سے عقد کرنا:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اخرس (گونگا) کا اشارہ جو معروف ہو اور سمجھا جاتا ہو شرعاً معتبر ہے، اس کے ذریعہ تمام عقود مثلاً بیع، اجارہ، رہن اور نکاح وغیرہ درست ہوں گے۔

ابن نجیم نے کہا ہے: گونگا کا اشارہ معتبر ہے، اور ہر چیز میں وہ عبارت کے قائم مقام ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۵۵، ابن عابدین ۴/۵۵، ۴۵۶، جواہر الإکلیل ۱/۳۴۸، مغنی المحتاج ۲/۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، ۳۴۴۔

نفراوی نے کہا ہے کہ بیع کلام سے منعقد ہوتی ہے، اور کلام کے علاوہ ہر اس چیز کے ذریعہ بھی منعقد ہوجاتی ہے جس سے رضامندی معلوم ہو[1]۔

خطیب نے لکھا ہے: عقد کے بارے میں گونگا کا اشارہ اور اس کی تحریر ضرورت کی وجہ سے کلام کی طرح ہے[2]۔ اسی کے مثل حنابلہ نے بھی ذکر کیا ہے[3]۔

گونگا کے علاوہ دوسرے شخص کے اشارہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کا اشارہ معتبر نہ ہوگا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ بولنے پر قادر ہونے کے باوجود عقود میں اشارہ کا اعتبار کیا جائے گا[4]۔

اشارہ پر عمل کے صحیح ہونے کے لئے لکھنے پر قادر نہ ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إشارۃ"۔

د-عقد بالتعاطی (المواطاۃ):

۱۶-"التعاطی"، "تعاطی" کا مصدر ہے، یہ "العطو" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی لینا ہے، بیع میں اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار مبیع کو لے لے اور قیمت بائع کو دے دے، یا فروخت کنندہ مبیع دے دے اور دوسرا قیمت دے دے، نہ دونوں کوئی باتیں کریں، نہ کوئی اشارہ کریں، جس طرح تعاطی بیع میں ہوتی ہے اسی طرح دوسرے

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷، نیز دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی مع عمیرہ ۲/ ۱۵۵، المنثور للزرکشی ۱/ ۱۶۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۹۔

(۴) سابقہ مراجع، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۷۰)۔

معاوضات میں بھی ہوتی ہے [۱]۔

تعاطی کے ذریعہ عقد نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے [۲]۔

دوسرے تمام عقود میں اصل یہ ہے کہ وہ اقوال کے ذریعہ منعقد ہوں گے، اس لئے کہ افعال اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عقد کے ذریعہ کسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنے پر دلالت نہیں کرتے ہیں، لیکن اگر تعاطی میں ایسی دلالت ہو جو عرف وعادت کے مطابق دلالت لفظیہ کے مشابہ ہو تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر ایسے قرائن موجود ہوں جن سے رضامندی معلوم ہو تو اس کے ذریعہ عقد صحیح ہوگا، یہ حکم عقود معاوضات میں ہے جیسے بیع، اِجارہ اور استصناع وغیرہ، یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ تعاطی کے ذریعہ عقود جائز نہیں ہوں گے، بعض حضرات نے معمولی حقیر اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ عقد کی اجازت دی ہے، دوسری چیزوں میں نہیں دی ہے، علامہ نووی، متولی اور بغوی وغیرہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جس کو لوگ بیع سمجھتے ہوں اس کے ذریعہ بیع منعقد ہوجائے گی [۳]۔

قبول کا ایجاب کے موافق ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول میں موافقت ضروری ہے، مثلاً: عقد بیع میں یہ شرط ہے کہ بائع جس چیز کے ذریعہ جس چیز کا ایجاب کرے مشتری اس کو مکمل

(۱) لسان العرب، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۶۵ ۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰، کشاف القناع ۵/ ۴۱۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المجلۃ للأ تاسی ۲/ ۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۱۔

قبول کرے، اگر اس کی مخالفت کرے گا، اس طرح کہ جس کا ایجاب کیا ہے اس کے علاوہ دوسری چیز کو قبول کرے یا اس کے بعض حصہ کو قبول کرے یا جس چیز کے ذریعہ ایجاب کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری چیز کے ذریعہ قبول کرے، یا اس کے بعض کے ذریعہ قبول کرے تو قبول کے مطابق نئے ایجاب کے بغیر عقد بیع منعقد نہ ہوگا [۱]۔

''البدائع'' میں ہے: اگر کوئی شخص کسی کپڑے میں بیع کا ایجاب کرے دوسرا شخص دوسرے کپڑے میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، اسی طرح اگر دو کپڑوں میں ایجاب کرے اور وہ ایک کپڑے میں قبول کرے تو بیع نہ ہوگی، اس لئے کہ ایک کپڑے میں قبول کرنا بائع کے حق میں عقد کو الگ الگ کردینا ہے، نیز اس لئے کہ ایک کپڑے میں قبول کرنا، مجلس سے کھڑے ہونے کے درجہ میں جواب سے اعراض کرنا ہے۔

اسی طرح اگر پورے کپڑے میں بیع کا ایجاب کرے اور خریدار اس کے نصف میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، اس لئے کہ ٹکڑا کرنے میں بائع کو ضرر ہوگا، اسی طرح اگر وہ کسی چیز کے بارے میں ایک ہزار میں بیع کا ایجاب کرے اور وہ پانچ سو میں قبول کرے تو بیع نہیں ہوگی، یا ثمن کی ایک جنس میں ایجاب کرے اور وہ دوسری جنس میں قبول کرے تو بھی بیع نہیں ہوگی [۲]۔

بہوتی نے کہا ہے: بیع کے منعقد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مقدار میں قبول ایجاب کے موافق ہو، اگر اس کے خلاف ہو، مثلاً: کہے کہ میں نے تم سے دس روپے میں بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے اس کو آٹھ روپے میں خریدا تو بیع نہ ہوگی [۳]۔ اسی طرح قیمت کی

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۶، ۷/ ۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۶، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۶، ۷/ ۱۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۷/ ۱۴۔

جنس اور اس کی صفت ادھار اور نقد ہونے میں بھی موافق ہو، لہذا اگر کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم میں بیچا اور دوسرا کہے کہ میں نے اس کو سو دینار میں خریدا، یا کہے میں نے تم سے ایک ہزار صحیح سالم میں بیچا، دوسرا کہے: ایک ہزار ٹوٹے ہوئے سے خریدا وغیرہ تو ان تمام صورتوں میں بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ایجاب کو قبول کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو رد کر دینا ہے [۱]۔

اسی کے مثل تمام مذاہب کی کتابوں میں ہے [۲]۔

فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ عقد کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول میں معنی کے اعتبار سے موافقت ضروری ہے، اسی لئے انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کوئی کہے کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا، دوسرا کہے کہ میں نے دو ہزار میں خریدا تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ زیادہ میں قبول کرنے والا کم میں قبول کرنے والا سمجھا جائے گا، اس صورت میں اگر بائع اضافہ کو قبول کر لے تو دو ہزار میں عقد ہو جائے گا، ورنہ صرف ایک ہزار میں صحیح ہوگا، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ بائع کی رضامندی کے بغیر اضافہ کو اس کی ملکیت میں داخل کرے، ابن ہمام وغیرہ نے اس کی علت یہی بتائی ہے [۳]۔

قبول کا ایجاب سے متصل ہونا:

۱۸- عقد کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ قبول ایجاب سے متصل ہو، یہ اتصال مجلس عقد کے اتحاد سے حاصل ہوتا ہے، اس طرح کہ ایجاب اور قبول دونوں ایک ساتھ ایک مجلس میں ہوں، لہذا اگر عاقدین حاضر ہوں تو یہ شرط ہے کہ قبول اسی مجلس میں ہو جس میں ایجاب ہوا ہو، اور اگر جس کی طرف ایجاب کا رخ ہے وہ مجلس میں موجود نہ ہو تو یہ شرط ہے کہ قبول ایجاب کے علم کی مجلس میں ہو، یہ فی الجملہ ہے، اس شرط سے بعض عقود، مثلاً: وکالت اور وصیت وغیرہ مستثنیٰ ہیں۔

اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ ایجاب کرنے والا مجلس میں قبول کے متصل ہونے تک اپنے ایجاب پر قائم وبرقرار رہے، اس کے ساتھ قبول کے متصل ہونے سے قبل اپنے ایجاب سے رجوع نہ کر لے، اور اس کی طرف سے یا جس شخص کی طرف ایجاب کا رخ ہے اس کی طرف کوئی ایسی چیز نہ صادر ہو جس سے اعراض سمجھا جائے، اور عقد کے مکمل ہونے سے قبل مجلس عقد ختم نہ ہو جائے، یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایجاب کے صادر ہونے کے فوراً بعد قبول پایا جائے، جمہور فقہاء فوراً قبول کرنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف۔ ایجاب کنندہ کا اپنے ایجاب سے رجوع کر لینا:

۱۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ ایجاب سے کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایجاب کنندہ کو حق ہے کہ دوسری طرف سے قبول کے پائے جانے سے قبل اپنے ایجاب سے رجوع کر لے، خواہ یہ عقود معاوضات میں ہو، جیسے بیع، اجارہ وغیرہ یا عقود تبرعات میں ہو، جیسے ہبہ، عاریت وغیرہ، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: ایجاب کنندہ کو خواہ کوئی بھی ہو حق ہے کہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کر لے [۱]۔ ''البدائع'' میں ہے: اگر خطاب کرے، پھر دوسرے کے قبول سے قبل رجوع کر لے تو اس کا

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۶، ۷۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۷۷، رد المحتار ۴/ ۱۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۔

رجوع کر لینا صحیح ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہے، جب عقد کا ایک رکن لکھے پھر رجوع کرے [۱]۔ رجوع کے صحیح ہونے پر وہ لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ایجاب کنندہ نے ہی مخاطب کو قبول کرنے کا اختیار دیا ہے، لہٰذا اس کو حق ہے کہ اس اختیار کو ختم کردے، جیسے وکیل کو معزول کرنا ہے، نیز اس لئے کہ اگر رجوع کرنا جائز نہ ہو تو حق تملک کے ذریعہ حق ملک کو معطل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ مثلاً: بائع سامان کا مالک ہے، اور مشتری عقد کے ذریعہ اس کا مالک بن سکتا ہے، حالانکہ حق تملک، حقیقت ملک کی برابری نہیں کرسکتا ہے [۲]۔

اس بنیاد پر اگر ایجاب کنندہ قبول سے پہلے رجوع کرلے پھر اس کے بعد مخاطب قبول کرے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ رجوع کی وجہ سے اور قبول کے ایجاب کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے ایجاب باطل ہو چکا ہے۔

شربینی خطیب نے انعقاد کی شرائط میں لکھا ہے: ابتداء کرنے والا قبول کرنے تک اپنے ایجاب پر ثابت و برقرار رہے [۳]۔

رہے مالکیہ تو ابن رشد الجد سے حطاب نے نقل کیا ہے کہ عاقدین میں سے کوئی شخص جس نے اپنے ساتھی کے لئے جو ایجاب کیا ہے، اس کے قبول کرنے سے پہلے اگر اپنے ایجاب سے رجوع کرلے تو اس کو اپنے رجوع سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اگر اس کے رجوع کرنے کے بعد اس کا ساتھی اس کو قبول کرلے [۴]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایجاب کنندہ، ایجاب سے رجوع کرلے تو ایجاب باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا، یہاں تک کہ دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو قبول اس سے متصل ہو جائے گا، اور عقد صحیح ہو جائے گا، یا اس کو رد کردے تو عقد

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۱۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۷۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۶، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۳۹، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴۔

(۴) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

صحیح نہ ہوگا، دسوقی کی رائے ہے کہ ابن رشد کا یہ قول صرف اس صورت میں ہے جبکہ صیغہ لازم کرنے والا ہو، مثلاً: ماضی کا صیغہ ہو [۱]۔

کیا قبول کرنے والے کو حق ہے کہ مجلس عقد میں اپنے قبول سے رجوع کرلے اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

ب۔ عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے ایسا عمل پایا جانا جس سے اعراض سمجھا جائے:

۲۰ - ایجاب وقبول کے درمیان اتصال پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایجاب کنندہ، یا دوسرے شخص سے یا جانبین سے کوئی ایسا عمل نہ پایا جائے جس سے عقد کے انعقاد سے اعراض سمجھا جائے، وہ اس طرح کہ گفتگو عقد کے متعلق ہو، درمیان میں ایسا فصل نہ ہو جو عقد سے پھر جانے پر قرینہ سمجھا جائے۔

ابن عابدین نے ''بحر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: ایسے عمل سے جس سے اعراض سمجھا جائے ایجاب باطل ہو جاتا ہے [۲]۔

حطاب نے کہا ہے: اگر ایسا فصل ہو جائے کہ جس کام میں عاقدین مصروف تھے اس سے اعراض سمجھا جائے، یہاں تک کہ عرف میں اس کا کلام، سابق کلام کا جواب نہ سمجھا جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، انہوں نے اعراض کی مثال یہ دی ہے کہ اگر بائع نے جس سامان کے بیچنے کی آواز دی تھی اس کو روک لے اور اس کے بعد دوسرا سامان فروخت کرے تو مشتری پر بیع لازم نہ ہوگی [۳]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۴۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۰۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

شافعیہ نے اس میں سختی سے کام لیا ہے، وہ کہتے ہیں: شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی ایسا لفظ نہ آئے جس کا کوئی تعلق عقد سے نہ ہو، خواہ یہ کم ہی کیوں نہ ہو[1]۔

حنابلہ نے انعقاد کی شرائط کی بحث میں لکھا ہے: ایسے کام میں مشغول نہ ہو جو عرف کے اعتبار سے اس سلسلہ کو ختم کردے، ورنہ عقد منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد سے اعراض سمجھا جائے گا، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں رد کی صراحت کردیں[2]۔

کون سا عمل عقد کی طرف متوجہ رہنا سمجھا جائے گا اور کون سا عمل اس سے اعراض کرنا سمجھا جائے گا، اس میں فرق کی بنیاد عرف ہے، جیسا کہ فقہاء کے کلام میں اس کی صراحت موجود ہے[3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۶۹، ۲۷۰۔
(۲) کشاف القناع ۳/۱۴۷، ۱۴۸۔
(۳) سابقہ مراجع۔

ج۔ ایجاب وقبول کے درمیان عاقدین میں سے کسی کا مرجانا:

۲۱ – جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے اگر عاقدین میں سے کسی کی وفات ہوجائے تو ایجاب باطل ہوجائے گا، لہذا ایجاب کنندہ کی موت کے بعد دوسرے فریق کے قبول کرنے سے، یا مخاطب کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کے قبول کرنے سے عقد بیع منعقد نہ ہوگا۔

اس حالت میں عقد کے منعقد نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کنندہ کی وفات کے بعد، قبول کرنا ایجاب سے متصل نہیں ہوگا، کیونکہ وفات کی وجہ سے وہ باطل ہوچکا ہے، نیز مجلس عقد وفات کی وجہ سے ختم ہوچکی ہے، لہذا انعقاد کی شرط یعنی قبول کا ایجاب کے ساتھ متصل ہونا بھی نہیں پایا جائے گا[1]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مخاطب کی موت سے ایجاب باطل نہ ہوگا، مخاطب کی وفات کے بعد قبول کرنے کا حق اس کے ورثہ کو ہوگا، قرافی کہتے ہیں: اگر زید کے حق میں ایجاب کرے تو اس کے وارث کو قبول یا رد کرنے کا حق ہوگا[2]۔ یہ یعنی عاقدین میں سے کسی کی وفات سے مجلس کا ختم نہ ہونا مالکیہ کے نزدیک ہے، جیسا کہ آرہا ہے، ہم نے پہلے ذکر کردیا ہے کہ ان کے نزدیک مخاطب کے قبول یا رد کرنے سے پہلے ایجاب کنندہ کو رجوع کا حق نہیں ہے[3]۔ لیکن ایجاب کنندہ کی وفات کے بعد ایجاب باقی رہے گا، یا باطل ہوجائے گا، ہمیں اس مسئلہ میں ان کے یہاں کوئی صراحت نہیں مل سکی۔

اس کے ساتھ ساتھ بعض فقہاء نے جنون اور اغماء (بے ہوشی) کو بھی وفات کے ساتھ ملحق کیا ہے کہ ان دونوں سے بھی ایجاب باطل ہوجائے گا[4]۔

مجلس عقد کا ایک رہنا:

۲۲ – عقد کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب وقبول کا ایک مجلس میں ہونا شرط ہے، اگر مجلس بدل جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، متعاقدین کی حالت عقد کی طبیعت وحقیقت اور عقد کرنے کی کیفیت کے بدل جانے سے مجلس عقد بدل جاتی ہے، چنانچہ عاقدین کی موجودگی میں عقد کی مجلس اس مجلس عقد سے الگ ہے جس میں دونوں غائب ہوں،

(۱) حاشیہ رد المحتار ۴/۲۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۷، مغنی المحتاج ۲/۶، المغنی لابن قدامہ ۴/۹، ۱۰۔
(۲) الفروق ۳/۲۷۷۔
(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۲۴۰، ۲۴۱۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/۶۔

اسی طرح الفاظ اور عبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول کرنے کی حالت میں مجلس عقد، اس مجلس عقد سے الگ ہوگی جس میں تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ ایجاب وقبول ہو اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- عاقدین کی موجودگی کی حالت میں مجلس عقد:

۲۳- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عاقدین کی موجودگی کی حالت میں مجلس عقد تین عناصر سے مرکب ہوتی ہے، اول: جگہ، دوم: وقت، سوم: متعاقدین کی حالت: یعنی عقد پر قائم رہنا، یا اس سے الگ ہونا۔

کاسانی فرماتے ہیں: مکان عقد سے مراد ایک ہی ہے، یعنی مجلس کا ایک ہونا، اس طرح کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہوں، اگر مجلس بدل جائے تو عقد منعقد نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک بیع کا ایجاب کر لے اور دوسرا قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہوجائے، یا کسی ایسے دوسرے کام میں مشغول ہوجائے جس سے مجلس بدل جاتی ہے، پھر اس کے بعد قبول کرے تو عقد منعقد نہ ہوگا [۱]۔

''مجلۃ الأحکام العدلیہ'' میں ہے کہ عقد کے لئے جو اجتماع ہو وہی مجلس عقد ہے [۲]۔

مجلس کو ایجاب وقبول کو جمع کرنے والی چیز سمجھنے کی دلیل ضرورت ہے تاکہ تنگی دور ہو، اور سہولت حاصل ہو، ورنہ جس وقت ایجاب ہوا ہے اس وقت کے ختم ہونے سے ایجاب بھی ختم ہوجائے گا، لہذا حقیقت میں قبول اس سے متصل نہ ہوسکے گا، کاسانی نے کہا ہے: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں ایجاب وقبول ایک دوسرے سے مؤخر نہ ہو، اس لئے کہ جب جب ان میں سے ایک پایا جائے گا، اپنے وجود کے زمانہ کے بعد دوسرے زمانہ میں ختم ہوجائے گا، اور

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷۔
(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: (۱۸۱)۔

دوسرا اس حال میں پایا جائے گا کہ پہلا ختم ہو چکا ہوگا، اس طرح رکن مکمل نہ ہوگا، لیکن اس کا اعتبار کرنے سے عقد کرنے کا دروازہ ہی بند ہوجائے گا، اس لئے ضرورت کی وجہ سے مجلس کو دونوں ارکان کا جامع سمجھا گیا [۱]۔

بابرتی کہتے ہیں کہ مجلس کے ختم ہونے سے پہلے ایجاب کو باطل قرار دینے میں خریدار کو تنگی ہوگی اور مجلس کے بعد اس کو باقی رکھنے میں بائع کو دشواری ہوگی، اور مجلس پر موقوف رکھنے میں دونوں کو سہولت ہوگی، اور مجلس متفرقات کے جمع کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے تنگی کو دور کرنے اور سہولت پیدا کرنے کے لئے مجلس کے اوقات کو ایک وقت قرار دیا گیا [۲]۔

یہ حنفیہ کی عبارتیں ہیں، دوسرے تمام فقہاء کی عبارتیں اس سے زیادہ مختلف نہیں ہیں، البتہ شافعیہ نے قبول میں فوراً ہونے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

حطاب کہتے ہیں: اہل مذہب کے کلام سے جو مجھ کو سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ اگر مجلس میں ایسا ایجاب پایا جائے جو بیع کے نافذ کرنے کا متقاضی ہو اور بغیر کسی فصل کے قبول پایا جائے تو بالاتفاق بیع لازم ہوگی اور اگر قبول ایجاب سے اس قدر مؤخر ہو کہ مجلس ختم ہوجائے تو بالاتفاق بیع لازم نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایسا فصل ہو جس سے سمجھا جائے کہ دونوں جس کام میں تھے اس سے دونوں نے اعراض کرلیا ہے، یہاں تک کہ عرف میں اس کا کلام پہلے کلام کا جواب نہ سمجھا جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی [۳]۔

حنابلہ میں بہوتی نے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی اس کے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر قبول ایجاب سے مؤخر ہو تو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷۔
(۲) العنایہ بہامش الہدایہ ۵/ ۷۸۔
(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔

جب دونوں مجلس میں موجود رہیں اور ایسے کام میں مشغول نہ ہوجائیں جومجلس کوختم کردے تو قبول صحیح رہے گا، ورنہ صحیح نہیں رہے گا،اس لئے کہ مجلس کی حالت عقد کی حالت کی طرح ہے،اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہےاس مجلس میں قبضہ کرلینا کافی ہوجاتا ہے[۱]۔

شافعیہ کے کلام سے بظاہرمعلوم ہوتا ہے کہ مجلس کے اتحاد کی شرط لگانے میں ان کو جمہورفقہاء سے اختلاف نہیں ہے،اوراس بات میں بھی کہ عقد میں ان تینوں عناصر کا ہونا ضروری ہے،البتہ قبول میں فوراً ہونے کی شرط لگانے میں وہ جمہورفقہاء سے اختلاف کرتے ہیں۔

قبول میں تراخی یا فوراً ہونا:

۲۴- جمہورفقہاء حنفیہ، مالکیہ اورحنابلہ کا مذہب ہے کہ قبول میں فوراً ہونا شرط نہیں ہے،لہذا جب تک متعاقدین مجلس میں ہوں، اوران میں سے ایک کی طرف سے ایجاب ہواوردوسرے کی طرف سے مجلس کے آخر میں قبول ہوتو ان کے نزدیک عقد مکمل ہوجائے گا،لہذا اگر ایجاب وقبول دونوں ایک مجلس میں صادر ہوں تو دونوں کے درمیان تراخی نقصان دہ نہیں ہوگی۔

کاسانی نے کہا ہے کہ فوراً ہونے کو چھوڑنے میں مجبوری ہے، اس لئے کہ قبول کرنے والے کو غور وفکر کی ضرورت ہے، اگر فوراً ہونے کو ضروری قرار دیا جائے تو اس کے لئے غور وفکر کرنا ممکن نہ ہوسکے گا[۲]۔

حطاب نے کہا ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان معمولی اجنبی کلام کے ذریعہ بھی فصل نہ ہونے کی شرط نہیں ہے،لہذا اگر اس کا ساتھی

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴،کشاف القناع ۳/ ۱۴۷،۱۴۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷۔

مجلس میں قبول کرلے تو صحیح ہوجائے گا[۱]۔

بہوتی نے کہا ہے: اگر قبول ایجاب سے مؤخر ہوتو جب تک دونوں مجلس میں رہیں گے عقد صحیح ہوگا[۲]۔

فقہاء نے جو کہا ہے کہ مجلس متفرقات کی جامع ہے اس کا یہی معنی ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ معتمد قول کے مطابق شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے درمیان خاموشی کے ذریعہ طویل فصل نہ ہو،خواہ بھول کر ہو یا ناواقفیت کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ جب فصل طویل ہوجائے گا تو دوسرا کلام پہلے کلام کا جواب نہ ہوسکے گا،شربینی خطیب نے یہی وجہ بیان کی ہے[۴]۔اورانہوں نے کہا ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان عقد سے غیر متعلق کلام کا ہونا خواہ کم ہی کیوں نہ ہومضر ہے، اگرچہ دونوں مجلس سے الگ نہ ہوں، غیر متعلق کلام سے مراد یہ ہے کہ عقد کے لوازمات اس کے مصالح اور اس کے مستحبات میں سے نہ ہوں[۵]۔

ایجاب کنندہ کو قبول کا علم ہونا:

۲۵-اکثر حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد کے انعقاد کے لئے دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے کلام کو سننا شرط ہے،اوراس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب کنندہ کو قبول کرنے والے کے قبول کا علم ہونا اس حالت میں شرط ہے جبکہ حاضر رہنے والوں کے درمیان عقد کا معاملہ ہو۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۱۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۴۷،۱۴۸۔
(۳) سابقہ مراجع،العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۷۸۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۵،۶،حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴۔
(۵) دونوں سابقہ مراجع۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے کہ بیع کے انعقاد کے لئے دونوں کا ایک دوسرے کے کلام کو سننا بالا جماع شرط ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عاقد سے قریب رہنے والے کا سننا شرط ہے، خود عاقد کا سننا شرط نہیں ہے، الانصاری نے ''شرح المنہج'' میں لکھا ہے کہ اس طرح تلفظ کرے کہ جو اس کے قریب ہو وہ سن لے اگر چہ اس کا ساتھی نہ سن سکے [۲]۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دو حاضرین کے درمیان عقد ہو رہا ہو، اگر کسی غائب کے لئے ایجاب کرے تو اس کا حکم الگ ہے، اس لئے کہ غائب کے لئے لفظ میں ایجاب کرنا اس کے لئے تحریری ایجاب کرنے کی طرح ہے، دو غائب افراد کے درمیان عقد کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔

۲-عاقدین کے غائب رہنے کی حالت میں عقد کی مجلس:

۲۶-گذر چکا ہے کہ جس طرح دو حاضر افراد کے درمیان عبارت کے ذریعہ ایجاب وقبول کرنے سے عقد کا انعقاد صحیح ہوتا ہے، اسی طرح دو غائب افراد کے درمیان تحریر اور پیغام رسانی وغیرہ کے ذریعہ بھی صحیح ہوجاتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص مثلاً: دوسرے کو لکھے کہ میں نے اپنا گھر اتنے میں تم سے فروخت کیا اور اس کے پاس تحریر پہنچ جائے اور وہ قبول کرلے تو عقد ہوجائے گا۔

فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عاقدین کے غائب رہنے کی صورت میں مجلس عقد اس شخص کے قبول کرنے کی مجلس ہے جس کو تحریر لکھی گئی ہے، یا جس کے پاس پیغام رساں بھیجا گیا ہے۔

مرغینانی نے کہا ہے کہ تحریر اور پیغام رسانی خطاب کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ تحریر کے پہنچنے اور پیغام کے سنانے کی مجلس کا اعتبار ہوگا [۱]۔

شافعیہ میں رملی نے کہا ہے: اگر کسی غائب سے فروخت کرے، مثلاً: کہے کہ میں نے اپنا مکان فلاں سے فروخت کیا اور وہ شخص غائب ہو، تو جب اس کے پاس خبر پہنچے تو وہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو بیع منعقد ہوجائے گی، جیسا کہ اگر اس کے پاس لکھ کر بھیجے [۲]۔

بہوتی نے کہا ہے کہ اگر خریدار مجلس سے غائب ہو اور بائع اس کو لکھ کر بھیجے یا پیغام رساں کے ذریعہ بھیجے کہ میں نے اپنا مکان اتنے میں تم سے فروخت کردیا اور جب اس کو خبر ملے وہ بیع کو قبول کرلے تو عقد صحیح ہوجائے گا [۳]۔

چونکہ دو غائب افراد کے درمیان عقد کے ہونے کی صورت میں مجلس عقد قبول کی مجلس ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، اس لئے ایجاب کے ساتھ قبول کے متصل ہونے میں یہی مجلس معتبر ہوگی، لہذا جب مخاطب کے پاس ایجاب پہنچے گا تو گویا ایجاب کنندہ خود حاضر ہے اور عقد کا ایجاب کیا ہے، اس لئے جب مخاطب اپنی اس مجلس میں اعراض کئے بغیر قبول کرلے گا تو عقد منعقد ہوجائے گا، اور اگر مجلس ختم ہوجائے یا جس کے لئے ایجاب ہوا ہے اس سے کوئی ایسا عمل صادر ہو جو عرف میں قبول سے اعراض کرنا سمجھا جاتا ہو تو عقد نہ ہوگا، اور اس مجلس میں قبول کے صادر ہونے اور ایجاب کے پہنچنے کے درمیان جو زمانہ ہے وہی تراخی میں معتبر ہوگا۔

دو غائب افراد کے درمیان عقد کے ہونے کی صورت میں ایجاب کنندہ کو قبول کرنے والے کے قبول کا علم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۔
(۲) شرح المنہج بہامش الجمل ۳/ ۱۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۱۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۹۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۴۸۔

فقہاء کی عبارتیں صریح ہیں کہ محض مجلس میں قبول کنندہ کے قبول کرنے سے عقد ہوجائے گا[1]۔

وہ عقود جن میں مجلس کا متحدر ہنا شرط نہیں ہے:

۲۷-بعض عقود کی ماہیت وحقیقت کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں ایجاب وقبول میں مجلس کا ایک ہونا شرط نہ ہو، بلکہ بعض عقود تو ایسے بھی ہیں کہ ان میں مجلس میں قبول کرنا صحیح نہیں ہے، ان ہی عقود میں سے چند درجہ ذیل ہیں:

الف-عقد وصیت: اس میں موت کے بعد منسوب کر کے تملیک ہوتی ہے، چنانچہ اس میں ایجاب تو موصی (وصیت کنندہ) کی حیات ہی میں صادر ہوجاتی ہے، لیکن موصی کی وفات کے بغیر موصی لہ کی طرف سے قبول کرنا معتبر نہیں ہوگا، لہذا اگر موصی لہ ایجاب کی مجلس ہی میں، یا اس کے بعد موصی کی حیات میں قبول کرلے تو اس سے وصیت منعقد نہ ہوگی۔ دیکھئے: ''وصیۃ''۔

ب-عقد وصایہ: اس کو عقد ایصاء بھی کہتے ہیں، اس کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو مقرر کرتا ہے کہ اس کی وفات کے بعد اس کے قائم مقام ہوکر اس کے مال میں تصرف کرے، یا اس کے نابالغ بچوں کے امور کا انتظام کرے، اس میں بھی ایجاب کی مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا وقت موت کے بعد تک رہتا ہے، لہذا وصایہ جانشینی ہے جس کے آثار موصی کی وفات کے بعد ظاہر ہوتے ہیں۔

ج-عقد وکالت: اس میں اگرچہ حیات ہی میں دوسرے کو کسی تصرف میں اپنا قائم مقام بنانا ہے، مگر اس کی بنیاد سہولت وآسانی پر ہے، لہذا اگر وکیل ایجاب کی مجلس کے علاوہ کسی دوسری مجلس میں بھی قبول کرلے تو وکالت صحیح ہوجائے گی، اس میں وکیل کو اپنے غائب رہنے کی وجہ سے کوئی ضرر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جس وقت چاہے وکالت کو رد کرسکتا ہے، کیونکہ وکالت عقود غیر لازمہ میں سے ہے۔ دیکھئے: ''وکالۃ''۔

دوم-عاقدین:

۲۸-عاقدین سے مراد ہر وہ شخص ہے جو عقد کرے، خواہ اصالۃً ہو یعنی خود اپنے لئے خرید وفروخت کرے یا وکالۃً ہو، یعنی دوسرے کی حیات میں اس کے اختیار دینے کی وجہ سے اس کا نائب ہوکر عقد کرے یا وصایۃً ہو، یعنی غیر یا حاکم کی اجازت سے غیر کی وفات کے بعد اس کا جانشین ہوکر اس کے نابالغ بچوں کے امور کی نگرانی کے سلسلہ میں کوئی تصرف کرے۔

اور چونکہ کسی عاقد کے بغیر کسی عقد کے وجود کا تصور ممکن نہیں ہے، اس لئے جمہور فقہاء نے اس کو عقد کا ایک رکن قرار دیا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

لیکن کسی بھی عقد کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے عاقد میں درج ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

اول-اہلیت:

۲۹-یعنی عاقد تصرف کرنے کا اہل ہو، یعنی بالغ رشید ہو، لہذا بے شعور بچہ، مجنون اور مدہوش کا تصرف صحیح نہیں ہوگا۔

اگر بچہ باشعور ہو تو اس کے وہ عقود وتصرفات جو محض نفع بخش ہوں مثلاً: ہبہ، صدقہ، وصیت اور وقف وغیرہ کا قبول کرنا تو یہ عقود صحیح

(۱) فتح القدیر ۵/۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/۳۹۶، کشاف القناع ۳/۱۴۸۔

ہوں گے، ان میں ولی کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، اور جو عقود وتصرفات محض نقصان دہ ہوں، وہ صحیح نہ ہوں گے، اگرچہ اس کا ولی یا وصی اجازت دے دے، مثلاً: دوسرے کو ہبہ یا وصیت کرنا، طلاق دینا، اور دین کا کفیل بننا وغیرہ، اور جن تصرفات میں نفع ونقصان دونوں کا امکان ہو جیسے بیع واجارہ وغیرہ تو ولی کی اجازت سے باشعور بچہ کا تصرف صحیح ہوگا، اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بیع کے صحیح ہونے کے لئے عاقد میں رشد کا ہونا شرط ہے۔ دیکھئے: ''اہلیۃ'' فقرہ/ ۱۸۔

دوم- ولایۃ:

۳۰- ولایت: الولی سے ماخوذ ہے، جس کا لغوی معنی قریب ہونا ہے، ولایت کے معنی نصرت بھی ہے [۱]۔

اصطلاح میں: دوسرے پر اپنا حکم نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا راضی ہو یا نہ ہو [۲]۔

اور عقد کے صحیح ونافذ ہونے کے لئے اور شرعاً اس کے آثار ظاہر ہونے کے لئے عاقد میں عقد کو انجام دینے کے لئے (اہلیت اداء کے باوجود) یہ بھی ضروری ہے کہ اسے ولایت تصرف حاصل ہو تا کہ عقد کر سکے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایۃ''۔

سوم- رضامندی وخود مختاری:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضامندی عقود کی بنیاد ہے، اللہ تعالی

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنكُمْ'' [۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إنما البيع عن تراض'' [۲] (بیع صرف باہمی رضامندی سے ہوتی ہے)۔

رضا: دل کا خوش ہونا اور طبیعت کا پسند کرنا ہے، یہ ناراضگی اور ناپسندیدگی کی ضد ہے۔

جمہور فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: اکراہ وزبردستی کے شائبہ کے بغیر کسی کام کا ارادہ کرنا رضا ہے [۳]۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ رضا بھرپور اختیار کا ہونا ہے، یعنی اختیار اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہو، اس طرح کہ اس کا اثر یعنی چہرہ پر بشاشت ظاہر ہو، یا رضا کسی شئی کو ترجیح دینا اور اس کو اچھا سمجھنا ہے [۴]۔ دیکھئے: ''رضا'' فقرہ/ ۲۔

جو کام، وجود اور عدم وجود کے درمیان دائر ہو اور کرنے والے کی قدرت میں داخل ہو اس کے وجود یا عدم میں سے ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دے کر اس کام کا قصد کرنا اختیار کہلاتا ہے [۵]۔ دیکھئے: ''اختیار'' فقرہ/ ۱۔

اس فرق کی بنیاد پر حنفیہ نے کہا ہے کہ جو عقود قابل فسخ ہیں ان کے

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۲) حدیث: ''إنما البيع عن تراض'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، بوصیری نے (مصباح الزجاجہ ۲/ ۱۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) الموسوعہ الفقہیہ ۲۲/ ۲۲۸۔
(۴) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۹۵، کشف الأسرار ۴/ ۱۵۰۳۔
(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۳۱۵، ۲۲/ ۲۲۹۔

صحیح ہونے کے لئے رضامندی شرط ہے، یہ مالی عقود یعنی بیع، اجارہ وغیرہ ہیں، یہ عقود باہمی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہوں گے، کبھی عقود مالیہ منعقد تو ہوجاتے ہیں مگر وہ فاسد ہوتے ہیں، جیسے مکرہ کی بیع وغیرہ۔ مرغینانی کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کی ایک شرط باہمی رضامندی ہے [1]۔

ان کے نزدیک عقود مالیہ رضا کے بغیر بھی اصل کے اعتبار سے منعقد ہوجاتے ہیں مگر صحیح نہیں ہوتے ہیں، لہذا اخطا کار کی بیع اصل اختیار کے پیش نظر منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے کلام اس کے اختیار سے صادر ہوا ہے یا بلوغ کو قصد کے قائم مقام کر کے، لیکن حقیقت میں رضامندی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فاسد ہوتی ہے، لیکن جو عقود قابل فسخ نہیں ہیں، حنفیہ کے نزدیک ان کے صحیح ہونے کے لئے رضامندی شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک نکاح، طلاق، عتاق اور رجعت وغیرہ اکراہ کے باوجود بھی صحیح ہوں گے [2]۔

جمہور فقہاء کی عبارتوں میں صراحت ہے کہ رضا تمام عقود کے لئے اصل، اساس، یا شرط ہے، لہذا جب تک رضامندی نہ ہوگی کوئی عقد منعقد نہ ہوگا، خواہ عقد مالی ہو، یا غیر مالی ہو، دیکھئے: ''رضا'' فقرہ/ ۱۳۔

رضا کے عیوب:

۳۲-فقہاء نے رضا کے عیوب میں اکراہ، جہل، غلط، تدلیس، غبن، تغریر، ہزل اور خلابہ وغیرہ کو ذکر کیا ہے، لہذا اگر کسی عقد میں ان میں سے کوئی عیب پایا جائے گا تو بعض حالات میں جمہور فقہاء اور حنفیہ کے درمیان اختلاف کے مطابق عقد باطل یا فاسد ہوگا، یا غیر لازم ہوگا اور عاقدین میں سے ہر ایک کو یا کسی ایک کو دوسرے حالات میں فسخ کا اختیار رہوگا۔

ان عیوب کی تعریف ان کے احکام کی تفصیل، رضا پر ان کے اثرات اور اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلافات کی تفصیلات کے لئے موسوعہ میں ان کی اصطلاحات ملاحظہ کریں۔

سوم۔محل عقد:

۳۳-محل عقد سے مراد وہ شئ ہے جس پر عقد ہو اور جس میں عقد کے احکام وآثار ظاہر ہوں، عقود کے اعتبار سے محل الگ الگ ہوتے ہیں، کبھی محل مالی عین ہوتا ہے، جیسے عقد بیع میں مبیع، عقد ہبہ میں موہوب اور عقد رہن میں مرہون، اور محل عقد کبھی کوئی عمل ہوتا ہے، جیسے عقد اجارہ میں اجیر کا عمل، عقد مزارعت میں کاشتکار کا عمل اور عقد وکالہ میں وکیل کا عمل اور کبھی محل عقد کسی متعین شئ کی منفعت ہوتی ہے، جیسے عقد اجارہ میں کرایہ پر دی گئی شئ کی منفعت اور عقد اعارہ (عاریت) میں عاریت پر دی گئی شئ کی منفعت اور کبھی محل عقد ان کے علاوہ بھی ہوتا ہے جیسے عقد نکاح اور کفالہ وغیرہ میں۔

اسی وجہ سے فقہاء نے محل عقد میں کچھ شرطیں لگائی ہیں، اور ہر عقد میں ان کے بارے میں گفتگو کی ہے اور بعض نے ان عام شرائط کو بھی ذکر کیا ہے جن کا مکمل پایا جانا عام عقود میں یا اکثر عقود میں ضروری ہے، ان میں چند حسب ذیل ہیں:

الف-محل کا پایا جانا:

۳۴-عقود کے اعتبار سے اس شرط کو شرط قرار دینے میں اختلاف

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰۶، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۳۳۔

ہے، چنانچہ عقد بیع میں مثلاً: فی الجملہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ محل کا وجود شرط ہے، لہذا جو چیز موجود نہ ہو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا تبع مالیس عندک**"(۱) (جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو)، نیز اس لئے کہ غیر موجود شی کی فروختگی میں غرر و جہالت ہے، اس لئے ممنوع ہوگی، کیونکہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ نهی عن بیع الغرر**"(۲) (نبی کریم علیہ السلام نے غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)، اسی بنیاد پر مضامین، ملاقیح اور حمل کے حمل کی بیع کے باطل ہونے کی صراحت فقہاء نے کی ہے۔

فقہاء نے کھیتی اور پھلوں کے ظاہر ہونے سے قبل ان کی بیع کو منع کیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أرأیت إذا منع الله الثمرة بم یأخذ أحدکم مال أخیه؟**"(۳) (بتاؤ اگر اللہ پھل نہ دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے بدلہ میں لوگے؟)۔

فقہاء نے معدوم کی بیع سے عقد سلم کو مستثنی قرار دیا ہے(۴)، یہ اس لئے ہے کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے(۵)۔

اسی طرح حنفیہ نے اسی دلیل سے عقد استصناع کو مستثنی قرار دیا ہے، دیکھئے: "استصناع" فقرہ ر ۷۔

(۱) حدیث: "لا تبع مالیس عندک" کی روایت ترمذی نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) جامع الترمذی بشرحہ تحفۃ الأحوذی ۴ر ۴۳۰۔

حدیث: "نهی عن بیع الغرر" کی روایت مسلم (۳ر ۱۱۵۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أرأیت إذا منع الله الثمرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴ر ۳۹۸) اور مسلم (۳ر ۱۱۹۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴ر ۲۰۳، کشاف القناع ۳ر ۲۶۶۔

(۵) البحر الرائق ۶ر ۱۹۶، منح الجلیل ۳ر ۲، أسنی المطالب ۲ر ۱۲۲، المغنی ۴ر ۳۰۴۔

لیکن کھیتی اور پھل کے ظاہر ہونے سے پہلے ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ معدوم ہیں اور معدوم پر عقد کرنا جائز نہیں ہے، پھل اور کھیتی کے ظاہر ہوجانے کے بعد اور بدو صلاح سے قبل اگر وہ اس حال میں ہوں کہ ان سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو فی الحال توڑ لینے یا کاٹ لینے کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس میں غرر نہیں ہے، اگر توڑنے کی شرط نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی(۱)۔

جو پھل آگے پیچھے ظاہر ہوتے ہیں ان کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ثمار" فقرہ ر ۱۱، ۱۳۔

عقد اجارہ میں جمہور فقہاء نے منافع کو اموال تسلیم کیا ہے، اسی طرح شافعیہ وحنابلہ نے ان کو عقد کے وقت تقدیری طور پر موجود تسلیم کیا ہے، لہذا ان پر عقد کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک عقد کے وقت منافع موجود ہیں، اسی وجہ سے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ مطلق اجارہ میں محض عقد کی وجہ سے کرایہ دار منافع کا اور کرایہ پر دینے والا اجرت کا مالک ہوجائے گا(۲)۔

مالکیہ نے اجارہ کے جواز کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اگرچہ عقد کے وقت منافع معدوم ہیں، لیکن اکثر حالات میں وصول کئے جاتے ہیں اور شریعت نے صرف ان ہی منافع کا لحاظ کیا ہے جو اکثر وصول ہوجاتے ہیں، یا جن کا وصول ہونا اور وصول نہ ہونا برابر ہوتا ہے(۳)۔

حنفیہ نے عقد اجارہ کی اجازت اس قاعدہ سے مستثنی کر کے دی ہے، اس لئے کہ اجارہ کے جائز ہونے کے بارے میں کتاب اللہ اور

(۱) ابن عابدین ۴ر ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴ر ۱۴۱، کشاف القناع ۳ر ۲۸۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵ر ۲۶۴، ۲۶۵، المغنی لابن قدامہ ۵ر ۴۴۲، ۴۴۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲ر ۲۱۸۔

سنت رسول اللہ ﷺ سے صراحت موجود ہے، کاسانی کہتے ہیں: اجارہ، منفعت کی بیع ہے، اور فی الحال منافع معدوم ہیں، اور شئ معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہے، اور مستقبل میں حاصل ہونے والے کی طرف بیع کی نسبت کرنا جائز نہیں ہے، یہی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن ہم نے بطور استحسان کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ اجارہ کا جائز ہونا قیاس کے مطابق ہے، اس لئے کہ اگر محل عقد کے وجود اور عدم کی حالت میں اس پر آپس میں کوئی عقد کرنا ممکن ہو، مثلاً: اعیان، تو اس میں اصل یہ ہے کہ اس کی عدم موجودگی میں غرر کی وجہ سے اس پر عقد کرنا جائز نہیں ہے، اس کے باوجود اگر ضرورت داعی ہو تو اس میں بھی غیر موجود پر عقد کرنا جائز ہے۔

اور اگر اس کی صرف ایک ہی حالت ہو اور غالب گمان سلامتی کا ہو، جیسے منافع، تو اس پر عقد کرنے میں نہ کوئی دھوکہ ہے نہ جوا ہے، لہٰذا جائز ہوگا، اعیان کی بیع پر اس کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے[2]۔

۳۵- بعض فقہاء نے عقود معاوضہ اور عقود تبرع کے درمیان اس شرط میں فرق کیا ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ عقود معاوضہ میں محل عقد کی غیر موجودگی کی حالت میں عقد جائز نہ ہوگا، اور عقود تبرع میں محل عقد کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں حالتوں میں جائز ہوگا۔

اس قبیل سے مالکیہ کا یہ قول ہے کہ خاص طور پر عقود تبرعات، مثلاً: ہبہ وغیرہ میں یہ جائز ہے کہ محل عقد یعنی موہوب خارج میں موجود نہ ہو بلکہ ذمہ میں دین ہو، یا بالفعل معلوم نہ ہو، اس لئے کہ بغیر بدلہ والے ہبہ میں ان کے نزدیک غرر جائز ہے، اسی وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو فلاں شخص سے

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۲، ۲۶ بہت اختصار کے ساتھ۔

وراثت میں ملنے والا مال ہبہ کرے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ اس کو کتنا ملے گا، چھٹا حصہ ملے گا، یا چوتھائی حصہ ملے گا تو یہ جائز ہوگا[1]۔

ان کے نزدیک رہن میں بھی یہ جائز ہے کہ محل عقد یعنی شئ مرہون عقد کے وقت موجود نہ ہو جیسے کہ وہ پھل جس میں بدو صلاح نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کے ذریعہ بھروسہ حاصل ہو اس کے معدوم رہنے سے بہتر ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا ہے[2]۔

یہ حکم عقد بیع اور دوسرے تمام عقود ومعاوضات کے برخلاف ہے[3]۔

ب- محل میں عقد کے حکم کی صلاحیت ہونا:

۳۶- فقہاء کے نزدیک محل عقد میں یہ شرط ہے کہ وہ عقد کے حکم کے قابل ہو۔

حکم عقد سے مراد، عقد پر مرتب ہونے والا اثر ہے، اور یہ اثر عقود کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، مثلاً: عقد بیع میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ مبیع کی ملکیت بائع سے مشتری کو منتقل ہو جاتی ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ مبیع مال متقوم اور بائع کی ملکیت میں ہو، لہٰذا جو شرعی معنی کے اعتبار سے مال نہ ہو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی (شرعی معنی کے اعتبار سے مال وہ ہے جس کی طرف رغبت ہو اور جس کو خرچ کیا جاتا ہو اور محفوظ رکھا جاتا ہو)[4] مثلاً: جیسے مسلمانوں کے نزدیک مردار کی بیع، اسی طرح اگر متقوم نہ ہو، یعنی شرعاً قابل انتفاع نہ ہو، جیسے شراب اور سور کی بیع، تو یہ دونوں اگرچہ غیر مسلموں کے نزدیک مال ہیں لیکن

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۲) بلغۃ السالک مع الشرح الصغیر ۲/ ۱۰۹۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

مسلمانوں کے حق میں مال متقوم نہیں ہیں، لہذا ان دونوں کی بیع بھی حرام ہوگی[1]۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير"[2] (اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام نے شراب، مردار اور خنزیر کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)۔

عقود منفعت مثلاً: عقد اجارہ، عقد عاریت وغیرہ میں یہ شرط ہے کہ محل عقد یعنی جس منفعت پر عقد ہوا ہے، وہ مباح اور مقصود منفعت ہو، اس لئے حرام منافع مثلاً: زنا اور نوحہ وغیرہ پر عقد اجارہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس کی تفصیل اصطلاح: "إجارة" فقرہ/ ۱۰۸ میں موجود ہے۔

جس طرح حرام منافع پر عقد اجارہ جائز نہیں ہے، اسی طرح اس پر عقد عاریت بھی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ عقد عاریت کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ محل عقد (عاریت پر دی ہوئی یا لی ہوئی چیز) سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، یعنی ایسا فائدہ اٹھانا جو عین کے بقا کے ساتھ شرعاً مباح اور جائز ہو، مثلاً: رہائش کے لئے مکان، سواری کے لئے جانور وغیرہ، لہذا استمتاع کے لئے شرمگاہ کو عاریت پر دینا، یا لہو ولعب کے لئے آلات ملاہی کو عاریت پر دینا جائز نہ ہوگا، اسی طرح گانے بجانے وغیرہ حرام کاموں کے لئے عقد اجارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، عاریت اس کو جائز نہیں کرسکتی ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۲۔

(۲) حدیث جابر: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۲، ابن عابدین ۴/ ۵۰۴، الخرشی علی خلیل ۶/ ۱۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر/ ۵ ۳۵۵، ۳۶۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عاریۃ"۔

عقد وکالت میں یہ شرط ہے کہ محل عقد (یعنی جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے) اس لائق ہو کہ منتقل ہوسکے، اور دوسرے کو حوالہ کیا جاسکے، موکل کی ذات کے ساتھ خاص نہ ہو، اس کی تفصیل اصطلاح: "وکالۃ" میں دیکھی جائے۔

ج - عاقدین کو محل عقد کا معلوم ہونا:

۳۷- محل عقد میں یہ شرط ہے کہ وہ متعین ہو اور عاقدین کو معلوم ہو، اس میں ایسی جہالت نہ ہو جو نزاع اور غرر کا سبب ہو۔

محل عقد کا علم ہر اس چیز کے ذریعہ ہوسکتا ہے جس سے وہ دوسرے سے ممتاز ہوجائے مثلاً: عقد کے وقت اس کو یا اس کے بعض حصہ کو دیکھ لیا جائے، یا اس کی صفات اس طرح بیان کی جائیں کہ وہ بالکل واضح ہوجائے، یا اس کی طرف اشارہ کردیا جائے۔

فقہاء کے نزدیک فی الجملہ یہ شرط عقد معاوضہ میں متفق علیہ ہے، لہذا ریوڑ میں سے ایک غیر متعین بکری کی بیع جائز نہ ہوگی، اسی طرح دو مکان میں سے کسی ایک غیر متعین کا اجارہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر محل عقد یعنی جس پر عقد ہوا ہے مجہول ہو تو یہ غرر کا سبب ہوگا اور اس سے جھگڑا پیدا ہوسکتا ہے۔

بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں جہالت فاحشہ اور جہالت یسیرہ میں فرق کیا ہے، جہالت فاحشہ وہ ہے جو نزاع کا سبب ہو اور جہالت یسیرہ وہ ہے جو نزاع کا سبب نہ ہو، انہوں نے پہلے کو ممنوع اور دوسرے کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

جمہور فقہاء نے جس منفعت پر اجارہ ہو اس کی تعیین اور جہالت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۶۹، الدسوقی ۳/ ۱۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۶۔

فاحشہ کو جہالت یسیرہ سے ممتاز کرنے کے لئے عرف کو معیار قرار دیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''بیع''، فقرہ/ ۳۲، اور ''إجارۃ''، فقرہ/ ۳۴۔

عقد سلم میں یہ شرط ہے کہ محل عقد یعنی مسلم فیہ کی جنس، نوع اور صفت معلوم ہو نیز کیل، وزن، تعداد یا پیمائش کے اعتبار سے اس کی مقدار معلوم ہو، اس لئے کہ ان میں سے کسی میں بھی اگر جہالت ہوگی تو وہ نزاع کا سبب ہوسکتی ہے[2]۔ اور حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**"[3] (اگر کوئی شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اس طرح کرے کہ کیل وزن اور مدت معلوم ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سلم''۔

یہ حکم عقود معاوضہ میں ہے۔

۳۸- عقود تبرع میں محل کا مجہول رہ جانا جائز ہے، یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱- عقد ہبہ:

۳۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے موہوب یعنی عقد ہبہ کے محل میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ معلوم و معین ہو، حصکفی نے لکھا ہے: موہوب میں ہبہ کے صحیح ہونے کی شرطیں یہ ہیں کہ قبضہ کیا گیا ہو، مشاع (مشترک) نہ ہو، ممتاز ہو، مشغول بھی نہ ہو، لہذا تھن میں موجود دودھ کا ہبہ، بھیڑ کے بدن پر موجود اون کا ہبہ، زمین میں لگے ہوئے درخت کھجور کا ہبہ اور درخت میں موجود کھجور کا ہبہ صحیح نہیں ہوگا[1]۔

شربینی خطیب نے کہا ہے کہ جس کی بیع جائز ہے اس کا ہبہ کرنا بھی جائز ہے اور جس کی بیع جائز نہیں ہے اس کا ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً: مجہول کا ہبہ کرنا، ایسی غصب کردہ شئ کا ہبہ کرنا جس کو حاصل کرنے پر قدرت نہ ہو، گم شدہ اور بھاگے ہوئے غلام کا ہبہ کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

مالکیہ نے اس میں توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے مجہول اور مشاع کا ہبہ کرنا جائز قرار دیا ہے، ''الفواکہ الدوانی'' میں ہے: ہبہ کردہ شئ میں یہ شرط ہے کہ وہ فی الجملہ منتقل کئے جانے کے قابل ہو، اس میں اشیاء مجہولہ داخل ہیں[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

۲- عقد وصیت:

۴۰- وصیت کنندہ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مال کا ایک حصہ یا اس کی ایک مقدار کی وصیت کرے اگر چہ وہ غیر معین ہو، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، ایسی صورت میں وضاحت کا حق ورثا کو ہوگا، اس لئے کہ یہ مجہول ہے، اس میں کم و زیادہ دونوں شامل ہیں، اور جہالت کی وجہ سے وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے[4]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۱۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۷۵۲)، الشرح الصغیر ۴/ ۳۹، المغنی ۵/ ۵۱۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۰۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) الدر المختار بہامش ابن عابدین ۴/ ۵۰۸، ۵۱۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۱۶۔

(۴) رد المحتار ۵/ ۴۲۹۔

اگر حمل وصیت کنندہ کی ملکیت میں ہو تو حنابلہ نے اس کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک غرر اور خطر وصیت کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے (۱)۔

اسی طرح شافعیہ نے مجہول کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً: پیٹ میں موجود حمل کو ماں کے ساتھ یا ماں سے الگ کر کے صحیح ہے، اسی طرح تھن میں موجود دودھ کی وصیت کرنا، بھیڑ کے بدن پر موجود اون کی وصیت کرنا بھی درست ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وصیۃ''۔

۴۱- علاوہ ازیں قرافی نے اپنے فروق میں ایک قاعدہ کے تحت ان عقود و تصرفات میں فرق بیان کیا ہے جن میں جہالت مؤثر ہوتی ہے اور جن میں مؤثر نہیں ہوتی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ بیع غرر اور بیع مجہول کی ممانعت کے سلسلہ میں صحیح احادیث موجود ہیں، اس کے بعد علماء میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض فقہاء یعنی امام شافعی نے اس کو تمام تصرفات میں عام رکھا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ہبہ، صدقہ، ابراء، خلع اور صلح وغیرہ میں جہالت مانع ہے۔ بعض فقہاء یعنی امام مالک نے تفصیل کی ہے کہ بعض تصرفات وہ ہیں جن میں غرر و جہالت ممنوع نہیں، یہ وہ تصرفات ہیں جو مال کے بڑھانے کا سبب ہیں، اور جن کا مقصد مال حاصل کرنا ہوتا ہے، اور بعض تصرفات وہ ہیں جن میں غرر و جہالت ممنوع نہیں ہیں، یہ وہ تصرفات ہیں جن کا مقصد مال حاصل کرنا نہیں ہے، ان کے نزدیک تصرفات کی تین قسمیں ہیں، دو ایک دوسرے کے بالمقابل ہیں، تیسرا دونوں کے درمیان ہے، جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں، ان میں ایک وہ ہے جو خالص معاوضہ ہو، ان میں جہالت ممنوع ہوگی، الا یہ کہ ضرورت اور مجبوری اس کی متقاضی ہو، دوم وہ ہے جو خالص احسان ہو، اس کا مقصد مال میں اضافہ کرنا نہ ہو، جیسے صدقہ، ہبہ اور ابراء وغیرہ۔

پہلی قسم میں اگر غرر و جہالت کی وجہ سے معقود علیہ فوت کر جائے تو اس کے مقابلہ میں جو مال خرچ کیا گیا ہے وہ ضائع ہو جائے گا، اس لئے شریعت کی حکمت متقاضی ہوئی کہ اس میں جہالت کو ممنوع قرار دیا جائے، لیکن دوسری قسم (خالص احسان) میں کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا شریعت کی حکمت اور احسان پر شریعت کا آمادہ کرنا اس کا متقاضی ہے کہ اس میں ہر طرح توسع سے کام لیا جائے، معلوم اور مجہول دونوں کے ذریعہ احسان کرنے کی اجازت دی جائے کہ اس سے کثرت سے احسان کرنے میں سہولت ہوگی، اور اس سے روکنا احسان کی کمی کا سبب ہوگا، اس لئے کہ اگر کوئی شخص اپنا بھاگا ہوا غلام کسی کو ہبہ کر دے تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو پالے اور اس کو ایک قابل انتفاع چیز حاصل ہو جائے، اور اس میں اس کو کوئی ضرر بھی نہیں ہے، کیونکہ اس نے کچھ خرچ نہیں کیا ہے، یہ ایک عمدہ اور خوبصورت توجیہ ہے (۱)۔

پھر انہوں نے فرمایا: جو دونوں کے درمیان بیچ کا تصرف ہے وہ نکاح ہے، اس حیثیت سے کہ اس میں مال مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا مقصد، مودت، الفت اور سکون حاصل کرنا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں مطلقاً غرر اور جہالت جائز ہو، اور اس حیثیت سے کہ شریعت نے اس میں مال کو واجب قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" (۲) (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو) اس کا تقاضا ہے کہ اس میں غرر اور جہالت ممنوع ہو، لہذا ان دونوں شعبوں کی وجہ سے امام مالک نے بیچ کی راہ

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۳، ۵۸۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۔

(۱) الفروق ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱ معمولی تغیر کے ساتھ۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔

اختیار کی ہے اور کہا ہے کہ غرر اگر کم ہو تو جائز ہوگا اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں ہوگا، مثلاً: غیر معین غلام یا گھر کے ساز وسامان پر نکاح ہو تو جائز ہوگا، اور اگر بھاگے ہوئے غلام یا بدکے ہوئے اونٹ پر نکاح ہو تو جائز نہیں ہوگا[۱]۔

د-سپردگی پر قادر ہونا:

۴۲ -محل عقد میں ایک شرط یہ ہے کہ اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہو، عقود معاوضہ میں فی الجملہ اس شرط پر فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ بدک کر بھاگا ہوا گم شدہ جانور پر عقد بیع، اجارہ اور صلح کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح غصب کردہ مکان کو غاصب کے علاوہ کسی دوسرے سے فروخت کرنا، یا ہبہ کرنا وغیرہ صحیح نہیں ہے، زمین، یا کوئی دوسری چیز کسی دشمن کے قبضہ میں ہو تو اس کو کسی دوسرے سے بیچنا یا ہبہ وغیرہ کرنا درست نہیں ہے۔

کاسانی کہتے ہیں: مبیع میں ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت اس کو سپرد کرنے پر قدرت ہو، اگر بائع اس کے سپرد کرنے سے عاجز ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، خواہ وہ اس کا مالک ہو، جیسے بھاگا ہوا غلام یہاں تک کہ اگر بیع کے بعد مل جائے تو از سر نو ایجاب وقبول کرنا ہوگا، اور اگر دونوں فریق راضی ہوں تو تعاطی کے ذریعہ نئی بیع ہو سکتی ہے[۲]۔

کرایہ پر لی گئی شئ کی شرائط کے بارے میں انہوں نے کہا ہے: اس کی ایک شرط یہ ہے کہ اس کو وصول پانا حقیقۃً اور شرعاً قدرت میں ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر عقد، معقود علیہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے بھاگے ہوئے غلام کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہوگا، اسی طرح

(۱) الفروق ۱/ ۱۵۰-۱۵۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۷۔

شئ مغصوب غاصب کے علاوہ کسی دوسرے کو کرایہ پر دینا صحیح نہ ہوگا[۱]۔

زرکشی کی المنثور میں ہے کہ عقود لازمہ کی ایک شرط یہ ہے کہ معقود علیہ فی الحال معلوم ہو اور اس کی سپردگی پر قدرت ہو اور غیر لازم میں ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کی واپسی پر عقد جعالہ[۲]۔

نووی نے مبیع کی شرائط بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا سپرد کرنا ممکن ہو، لہذا گم شدہ، بھاگے ہوئے اور مغصوب کی بیع صحیح نہ ہوگی، شربینی خطیب نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ فی الحال اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے[۳]۔

اسی طرح کی تفصیل دوسرے مذاہب کی کتابوں میں بھی ہے[۴]۔

عقود تبرع میں مالکیہ نے بھاگے ہوئے غلام اور بدکے ہوئے جانور کو ہبہ کرنا جائز قرار دیا ہے، حالانکہ عقد کے وقت ان دونوں کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خالص احسان ہے، اگر پالے گا اور قبضہ کرے گا تو اس سے فائدہ اٹھائے گا، ورنہ اس کو کوئی ضرر نہ ہوگا، جیسا کہ قرافی نے کہا ہے۔ شافعیہ نے ایسی چیز کے بارے میں وصیت کو جائز قرار دیا ہے، جس کو سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو[۵]۔ عقود تبرع کے بارے میں علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی غرر نہیں ہے، خواہ اس کا تعلق موجود سے ہو، یا معدوم سے، خواہ اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہو یا نہ ہو[۶]۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۷۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۔

(۴) الحطاب وبہامشہ المواق ۴/ ۲۶۸، کشاف القناع ۳/ ۱۶۲۔

(۵) الفروق ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴۔

(۶) إعلام الموقعین ۲/ ۲۸۔

عقود کی تقسیم:

۴۳- فقہاء نے مختلف اعتبار سے عقد کی تقسیم کی ہے اور اس کے خواص اور فقہی احکام کو بیان کیا ہے، اس طرح پر کہ کچھ عقود اس میں داخل ہوتے ہیں، اور کچھ دوسرے عقود سے ممتاز ہوجاتے ہیں، ان میں سے بعض تقسیم کا ذکر ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

اول-عقود مالی اور عقود غیر مالی:

۴۴- عقد اگر کسی عین پر ہوتو اس کو عقد مالی کہتے ہیں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ اس کی ملکیت عوض کے ذریعہ منتقل ہو، جیسے پہلے کی تمام اقسام، بیع صرف، سلم اور مقایضہ وغیرہ، یا بلاعوض منتقل ہو، جیسے ہبہ، قرض اور اعیان کی وصیت وغیرہ یا اس میں عمل کے ذریعہ منتقل ہو، جیسے مزارعت، مساقات اور مضاربت وغیرہ۔

اور اگر عقد کسی خاص عمل پر ہو جو کسی عین کے مقابلہ میں نہ ہو جیسے وکالہ، کفالہ اور وصایہ وغیرہ یا عقد کسی خاص عمل سے رکنے پر ہو، جیسے مسلمانوں اور اہل حرب کے درمیان مصالحت کرنا تو یہ طرفین کی جانب سے عقد غیر مالی ہے۔

کچھ عقود ایسے بھی ہیں جو ایک طرف سے مالی اور دوسری جانب سے غیر مالی ہیں، جیسے نکاح، خلع، قصاص سے صلح کرنا اور عقد جزیہ وغیرہ۔

جو عقود منافع پر ہوتے ہیں جیسے اجارہ، اعارہ وغیرہ تو ان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء ان کو عقود مالیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک منافع اموال ہیں، یا اموال کے حکم میں ہیں، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک منافع اموال نہیں ہیں [۱]۔

(۱) مرشد الحیر ان: دفعات (۲۶۳-۲۶۶)۔

زرکشی نے کہا ہے کہ عقد یا تو دونوں جانب سے حقیقۃً مالی ہوگا، جیسے بیع اور سلم، یا حکماً مالی ہوگا جیسے اجارہ، کیونکہ منافع اموال کے درجہ میں ہوتے ہیں، اسی کے مثل مضاربۃ اور مساقاۃ بھی ہیں۔

یا دونوں جانب سے غیر مالی ہوگا جیسے کہ عقد مصالحت، اس لئے کہ اس میں طرفین سے مسلمانوں اور اہل حرب کے درمیان جنگ سے پرہیز کرنا ہے، اسی طرح عقد قضا ہے۔

یا ایک طرف سے مالی ہوگا، جیسے نکاح، خلع، قصاص سے صلح کرنا اور جزیہ وغیرہ، جو عقد دونوں طرف سے غیر مالی ہو وہ اس عقد سے زیادہ پختہ اور لازم ہوا کرتا ہے جو دونوں طرف سے مالی ہو، اس لئے کہ مالی میں عوض یعنی ثمن اور مبیع میں عیب وغیرہ کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے، جیسا کہ خیار عیب میں ہوتا ہے، اور غیر مالی بالکل فسخ نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی ایسا عارض پیش آجائے کہ وہ عقد کو باقی رکھنے سے مانع ہو۔

مالی کی دو قسمیں ہیں: خالص اور غیر خالص۔ فقہاء کہتے ہیں کہ معاوضہ محضہ، غیر محضہ، محضہ وہ ہے جس میں دونوں جانب سے مال مقصود ہوتا ہے جیسے بیع اور معاوضہ غیر محضہ میں تعلیق صحیح نہیں ہے، البتہ خلع میں عورت کی جانب سے تعلیق ہوسکتی ہے، مثلاً: وہ کہے کہ اگر تو مجھ کو طلاق دے دے گا تو تم کو ایک ہزار دوں گی [۱]۔

انہوں نے کہا ہے: کبھی عقد عین پر ہوتا ہے، جیسے بیع کی تمام اقسام، اور کبھی اصح قول کے مطابق منافع پر ہوتا ہے جیسے اجارہ، اسی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ اجارہ میں عوض لے کر منافع کا مالک بنانا ہے، ابو اسحاق نے کہا ہے کہ اجارہ میں عین پر عقد ہوتا ہے تاکہ اس سے منافع حاصل کئے جائیں [۲]۔

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۲، ۴۰۳۔

(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۳، ۴۰۴۔

دوم-عقود لازمہ اور غیر لازمہ:

۴۵-عقد لازم وہ ہے کہ جس میں کسی فریق کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کے مقابلہ میں عقد جائز، یا عقد غیر لازم وہ ہے جس میں کسی ایک فریق کو فسخ کا حق ہوتا ہے [۱]۔

عقد کے لازم اور غیر لازم ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے اس کی چند تقسیم کی ہیں۔

سیوطی نے لکھا ہے: دو آدمیوں کے درمیان ہونے والے عقود کی چند قسمیں ہیں:

اول: وہ جو دونوں جانب سے یقینی طور پر لازم ہو، جیسے بیع، صرف، سلم، تولیہ، تشریک، صلح المعاوضہ، حوالہ، اجارہ، مساقات، قبضہ کے بعد اجنبی کو ہبہ کرنا، مہر اور خلع کا بدل۔

دوم: جو دونوں جانب سے قطعاً غیر لازم ہو جیسے شرکت، وکالت، مضاربت، وصیت، عاریت، ودیعت، قرض، بعالہ، قضاء، وصایا اور امامت کے علاوہ تمام ولایات۔

سوم: جس میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ وہ لازم ہے جیسے مسابقہ، مناضلہ، اس بنیاد پر کہ یہ دونوں اجارہ کی طرح ہیں، اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ وہ بعالہ کی طرح ہیں، اور نکاح عورت کی طرف سے قطعاً لازم ہے، اور شوہر کی طرف سے اصح قول کے مطابق لازم ہے جیسے بیع، ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے غیر لازم ہے، اس لئے کہ وہ طلاق دینے پر قادر ہے۔

چہارم: جو ابتداء میں غیر لازم اور انتہا میں لازم ہو جاتا ہے، جیسے قبضہ سے پہلے ہبہ اور رہن اور موت سے قبل وصیت۔

پنجم: ایک جانب سے لازم ہو اور دوسری طرف سے غیر لازم ہو

(۱) المنثور للزرکشی ۲/۴۰۰۔

جیسے قبضہ کے بعد رہن، ضمان، کفالہ، عقد امان اور امامت عظمی [۱]۔

زرکشی نے لکھا ہے کہ حقیقت میں تقسیم سہ طرفہ ہے، دونوں جانب سے لازم ہو، دونوں جانب سے غیر لازم ہو، یا ایک جانب سے لازم ہو [۲]۔ انہوں نے کہا ہے کہ لازم کا ایک حکم یہ ہے کہ معقود علیہ معلوم ہو اور فی الحال سپرد کرنے پر قدرت حاصل ہو، اور غیر لازم ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے عقد بعالہ بھاگے ہوئے غلام کے واپس لانے پر کیا جاتا ہے۔

دونوں جانب سے لازم ہونے والے عقد کا ایک حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کے لئے اختیار ثابت نہیں ہوتا ہے، عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی موت، جنون یا بے ہوشی سے فسخ نہیں ہوتا ہے، اور غیر لازم اس کے خلاف ہے، جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے [۳]۔

حنفیہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے کہ عقد اجارہ ان کے نزدیک دونوں جانب سے لازم عقد ہے، لیکن وفات کی وجہ سے فسخ ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ عقد منافع پر ہوتا ہے، جو دھیرے دھیرے وجود میں آتا ہے، تو جو منافع عاقدین کی وفات کے بعد وجود میں آئیں گے وہ عقد کے وقت موجود نہ ہوں گے، لہذا حنفیہ کے نزدیک وفات کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا [۴]۔

دیکھئے: "إجارة" فقرہ/ ۲۷۔

سوم-خیار کے لائق ہونے کے اعتبار سے عقد کی تقسیم:

۴۶-خیار کے لائق ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے علامہ ابن قدامہ

(۱) الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۲۷۵، ۲۷۶، الأشباه والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۶۔
(۲) المنثور للزرکشی ر ۳۹۸، ۴۰۰۔
(۳) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۱۔
(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۲۔

نے عقد کی چھ قسمیں کی ہیں، اوران اقسام کا حکم بھی ذکر کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

الف۔ عقد لازم جس کا مقصد عوض لینا ہو، یہ بیع اور اس کے ہم معنی عقود ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اس میں دو خیار، خیار مجلس اور خیار شرط ثابت ہوتے ہیں، مثلاً: ان اشیاء میں بیع جن میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اور صلح جو بیع کے معنی میں ہو، ایک روایت کے مطابق عوض کی شرط پر ہبہ کرنا اور اجارہ فی الذمہ بھی ہے، مثلاً یوں کہے: میں نے تم کو مزدوری پر رکھا کہ میرا یہ کپڑا سی دو وغیرہ، اس میں خیار ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر اجارہ معینہ ہوتو اگر اس کی مدت عقد کے وقت سے ہوتو اس میں خیار مجلس ہوگا، خیار شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس میں خیار شرط ہوگا تو یا تو بعض منافع جن پر عقد ہوا ہے فوت ہوجائیں گے، یا مدت خیار میں ان کا وصول پانا لازم آئے گا، اور یہ دونوں ناجائز ہیں۔

دوسری قسم: وہ بیع جس میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے، جیسے صرف، سلم اور ربوی مال کو اس کی جنس کے ساتھ فروخت کرنا، اس میں خیار شرط نہیں ہوتا ہے۔

ب۔ عقد لازم، جس میں عوض لینا مقصود نہ ہو، جیسے نکاح، خلع، ان دونوں میں خیار نہیں ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ خیار صرف اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس کے جانے والے مال کا جو عوض مل رہا ہے وہ مناسب ہے یا نہیں، اور یہاں عوض مقصود ہی نہیں ہے، یہی حکم وقف اور ہبہ کا بھی ہے، نیز اگر نکاح میں خیار ثابت ہوتو اس میں ضرر ہوگا۔

ج۔ صرف ایک طرف سے عقد لازم ہو، دوسری طرف سے لازم نہ ہو جیسے رہن کہ وہ راہن کی طرف سے لازم ہے، اور مرتہن کے حق میں غیر لازم ہے، لہذا اس میں خیار ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مرتہن کے حق میں لازم ہی نہیں ہے، اس لئے اس کو کسی دوسرے خیار کے ثابت ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اور مرتہن کے قبضہ کرنے تک راہن کو بھی خیار ہے، اس لئے اس کو بھی الگ سے کسی خیار کی ضرورت نہیں ہے، یہی حکم ضامن اور کفیل کا بھی ہے۔

د۔ عقد دونوں جانب سے غیر لازم ہو، جیسے شرکت، مضاربت، جعالت، وکالت، ودیعت اور وصیت، ان سب میں خیار ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ غیر لازم ہیں ان کو اصل سے فسخ کرنا ممکن ہے، لہذا کسی خیار کی ضرورت نہیں ہے۔

ھ۔ وہ عقد جس کے لازم اور غیر لازم ہونے میں اختلاف ہو، جیسے مساقات، مزارعت، بظاہر یہ دونوں غیر لازم ہیں، لہذا ان میں خیار نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں عقد لازم ہیں، ایسی صورت میں ان میں خیار کے ثابت ہونے میں دو اقوال ہیں۔

و۔ عقد لازم ہے، اور متعاقدین میں ایک اس کو تنہا کرسکتا ہے، جیسے حوالہ اور حق شفعہ میں لینا اس میں خیار نہیں ہے، اس لئے کہ جس کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہے اس کو خیار بھی نہ ہوگا، اور جب ایک جانب میں خیار ثابت نہ ہوگا تو دوسری جانب میں بھی ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ دوسرے تمام عقود میں ہوتا ہے(۱)۔

چہارم۔ جن عقود میں قبضہ شرط ہے اور جن میں قبضہ شرط نہیں ہے:

۴۷ – عقود میں قبضہ کے شرط ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے فقہاء نے ان کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۹۴، ۵۹۵۔

۴۸-اول: وہ عقود جن میں فی الجملہ عقد کے وقت، معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس قسم میں مطلق بیع، اجارہ، نکاح، وصیت، وکالت اور حوالہ وغیرہ ہے، مثلاً: بیع، ایجاب و قبول سے منعقد ہوجائے گی، اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے، یعنی مبیع کی ملکیت مشتری کو اور ثمن کی ملکیت بائع کو منتقل ہوجائے گی، خواہ دونوں قبضہ کرلیں، یا نہ کریں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ملکیت اگرچہ بیع میں محض عقد کی وجہ سے منتقل ہوجاتی ہے لیکن قبضہ کے بغیر مستحکم نہیں ہوتی ہے، جیسے عقد نکاح میں مہر کا حکم ہے [1]۔

اجارہ محض ایجاب وقبول سے منعقد ہوجاتا ہے، اور عقد سے ہی اس پر اس کے آثار مرتب ہوجاتے ہیں، جمہور فقہاء کے نزدیک وصول پانے کی حاجت نہیں رہتی ہے [2]، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ کرایہ دار محض عقد سے اجرت کا مالک نہ ہوگا، وہ اجرت کا مالک اس وقت ہوگا جب منافع وصول ہوجائیں، یا اس پر قدرت ہوجائے، یا اجرت پیشگی ادا کردی جائے، یا پیشگی ادا کرنے کی شرط لگائی جائے، اسی طرح اجرت پر لینے والا صرف عقد سے منافع کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں بلکہ جب وصول پالے گا تب مالک ہوگا یا روز بروز مالک ہوگا [3]۔

نکاح کے آثار محض عقد سے ثابت ہوجاتے ہیں، مہر پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وصیت، وکالت اور حوالہ کے منعقد ہونے کے لئے معقود علیہ پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۲، القواعد لابن رجب رص ۴۷-۷۶۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۴۳۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۸۔

۴۹-دوم: وہ عقود جن میں عقد کے وقت معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے:

اس کی چند قسمیں ہیں:

الف۔ وہ عقود جن میں ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، جیسے ہبہ، قرض اور عاریت۔

ہبہ: زندگی میں بلاعوض مالک بنانا (ہبہ) ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ہبہ میں محض ایجاب وقبول سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی ہے بلکہ ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کرنے کی ضرورت ہے [1]۔

مالکیہ نے کہا کہ عقد ہبہ میں ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ محض عقد سے موہوب لہ کی شئ موہوب پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور واہب پر واجب ہوجاتا ہے کہ اس کو قبضہ دلائے [2]۔

یہی حال قرض کا بھی ہے جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قرض لینے والے کی طرف اس کی ملکیت کے منتقل ہونے کے لئے قبضہ کرنا شرط ہے [3]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ محض عقد سے قرض لینے والا قرض کا مالک ہوجائے گا، قرض میں لی ہوئی شئ پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے [4]۔

اسی لئے اگر عقد کے بعد قبضہ سے پہلے عین ہلاک ہوجائے تو

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۹، القواعد لابن رجب رص ۷۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۵۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۶۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ضمان قرض دینے والے پر ہوگا، کیونکہ اس کی ملکیت ابھی باقی ہے [۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد عاریت میں عاریت پر لئے گئے اموال کے منافع کی ملکیت، محض عقد سے منتقل نہیں ہوتی ہے، بلکہ عاریت میں لی ہوئی شئ پر قبضہ کرنا ضروری ہے [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ عاریت میں صرف انتفاع مباح ہوتا ہے، اس میں منافع کی ملکیت بالکل منتقل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس میں منافع کا مالک نہیں بنایا جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عاریت میں لی ہوئی شئ کی منفعت میں محض عقد سے ملکیت ہوجاتی ہے، اگرچہ اس پر قبضہ نہ ہوا ہو۔

دیکھئے: ''عاریۃ''۔

ب۔ وہ عقود جن کے صحیح ہونے کے لئے ان پر قبضہ کرنا شرط ہے جیسے صرف، اموال ربویہ کی بیع، سلم، مضاربت، مساقات اور مزارعت۔

عقد صرف جو نقد سے نقد کی بیع ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجلس عقد سے جدا ہونے سے قبل بدلین پر قبضہ کرلینا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز''** [۳] (سونے کو سونے سے برابر فروخت کرو، کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ کرو، چاندی کو چاندی سے برابر بیچو، کسی کو کسی سے کم یا زیادہ نہ کرو، غائب کو موجود کے بدلہ نہ فروخت کرو)۔

یہی حکم اموال ربویہ گندم اور جو وغیرہ کی بیع کا بھی ہے، ان کو ان کے ہم جنس سے فروخت کرنے میں دونوں کا قبضہ کرلینا شرط ہے [۱]۔ اس لئے کہ احادیث میں اس میں ادھار فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مثلاً نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبُرّ بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء''** [۲] (سونے کو سونے سے، گندم کو گندم سے، جو کو جو سے اور کھجور کو کھجور سے فروخت کرنے میں ربا ہے، الا یہ کہ ہاتھوں ہاتھ یعنی نقد ہو)۔

عقد سلم جس میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتی ہے میں جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جدا ہونے سے قبل رأس المال پر قبضہ کرلینا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے [۳]۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **''من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم''** [۴] (اگر کوئی شخص کھجور میں بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ اس طرح سلم کرے کہ کیل، وزن اور مدت معلوم ہو)، تسلیف کا معنی دینا ہے، نیز اس لئے کہ اگر رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے جدائی ہوجائے تو یہ دین سے دین

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۴۔
(۳) حدیث: ''لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۸۰) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۸) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۵، القوانین الفقہیہ ر ص ۲۷۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۷۹، کشاف القناع ۳/ ۲۱۷۔
(۲) حدیث: ''الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۷) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۰) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، کشاف القناع ۳/ ۳۹۱۔
(۴) حدیث: ''من أسلف في تمر......'' کی تخریج فقرہ/ ۳۷ میں گذر چکی ہے۔

کی بیع ہوجائے گی، جوممنوع ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ بیع سلم میں عقد کی مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اس میں دو تین دنوں کی تاخیر ہوجائے تو جائز ہے، اس لئے کہ کسی شئ سے قریب رہنے والی شئ بھی اسی کے حکم میں ہوتی ہے [۱]۔

مضاربت جس میں مال تجارت کے لئے دیا جاتا ہے، اور منافع میں دونوں کا حصہ متعین ہوتا ہے میں جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے عامل کو راس المال سپرد کردینا شرط ہے، اس طرح پر کہ اس کے لئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو [۲]۔

ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے رأس المال پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے [۳]۔

دیکھئے: ''مضاربۃ''۔

عقد مساقات میں: مساقات یہ ہے کہ درخت یا انگور کی بیل کسی کو دے دی جائے کہ وہ دیکھ ریکھ کرے، اور پھل میں اس کو مقررہ حصہ ملے گا، حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ درختوں کی دیکھ ریکھ کے لئے عامل کو سپرد کردینا مالک پر واجب ہے، اور جو پھل حاصل ہوگا دونوں میں تقسیم کیا جائے گا، لہذا اگر شرط لگا دی جائے کہ درخت مالک کے قبضہ میں رہیں گے، یا قبضہ میں اس کی بھی شرکت رہے گی تو سپردگی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عقد صحیح نہ ہوگا [۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۵۱۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۴، ۸۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷، المغنی ۵/ ۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۵۔
(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۶، مجلۃ الأحکام العدلیۃ: دفعہ ۱۴۴۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۵۵۔

دیکھئے: ''مساقاۃ''۔

اسی طرح جن لوگوں نے مزارعت کو جائز قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ عامل کو زمین سپرد کردینا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر عقد میں یہ شرط لگا دی جائے کہ زمین کا مالک عمل کرے گا، یا دونوں ایک ساتھ کام کریں گے تو تخلیہ کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد مزارعت صحیح نہ ہوگا، جبکہ بعض فقہاء اس عقد کو سرے سے ناجائز کہتے ہیں [۱]۔

مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''مزارعۃ''۔

ج۔ وہ عقود جن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے: جیسے ہبہ اور رہن، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقد ہبہ محض ایجاب وقبول سے قبضہ سے قبل لازم نہیں ہوتا ہے، لہذا جب تک موہوب لہ قبضہ نہ کرلے واہب کو رجوع کا حق ہوتا ہے، بلکہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قبضہ کے بعد بھی ہبہ لازم نہیں ہوتا ہے، اور بعض خاص حالات کو چھوڑ کر واہب کو رجوع کا حق ہوتا ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کچھ مخصوص حالات کے علاوہ عام حالات میں ہبہ، قبضہ سے لازم ہوجاتا ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

رہن کے لازم ہونے میں جمہور فقہاء نے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لہذا اگر راہن قول کے ذریعہ رہن سے رجوع کرلے، یا ایسا تصرف کردے جس سے ملکیت ختم ہوجائے تو عقد رہن باطل ہوجائے گا [۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رہن''، فقرہ/ ۲۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳۔۱۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳۔
(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، المغنی ۴/ ۳۶۶۔

پنجم: عقود معاوضہ اور عقود تبرع:

۵۰ - عقد میں عوض کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بعض فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: عقود معاوضہ اور عقود تبرع۔

پہلی قسم: میں عقد بیع اور اس کی تمام اقسام مقایضہ، سلم وصرف، عقد اجارہ، استصناع، صلح، نکاح، خلع، مضاربت، مزارعت، مساقات اور شرکت وغیرہ داخل ہیں۔

دوسری قسم میں: عقد ہبہ، عاریت، ودیعت، وکالت، مدیون کے حکم کے بغیر کفالہ، رہن اور وصیت وغیرہ داخل ہیں۔

اس تقسیم کا ایک اثر جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے: یہ ہے کہ جہاں عقد میں دونوں جانب سے، یا کسی ایک جانب سے عوض مقصود ہو، اس میں شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو، جیسے مبیع کا ثمن اور اجارہ کا عوض وغیرہ، البتہ مہر اور خلع کے عوض میں یہ شرط نہیں ہے، لہذا مہر کی جہالت سے نکاح باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کے لئے دوسرا ٹھکانہ معلوم ہے اور وہ مہر مثل ہے اور کبھی عوض مجہول کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے مضاربت ومساقات میں جو عوض ہے، اور یہاں کچھ عقود ایسے بھی ہیں جن میں اگر بعد میں بھی عوض کا علم ہو جائے تو کافی ہوگا، جیسے شرکت مثلاً: اس میں اصح قول کے مطابق مخلوط مال میں دونوں کے حصوں کی مقدار کا علم شرط ہے کہ نصف نصف ہوگا، یا دو ثلث اور ایک ثلث، بشرطیکہ بعد میں اس کا علم ہونا ممکن ہو اور بعض عقود ایسے ہیں کہ ان میں بعد میں علم ہونا کافی نہیں ہے جیسے مضاربت اور قرض اور کیا مقدار کے علم کے بغیر موجود کو دیکھ لینا کافی ہوگا؟ عقود کی ماہیئت کے اعتبار سے ان کا حکم الگ الگ ہوگا، بعض عقود میں بعض معقود علیہ کا دیکھ لینا کافی ہوگا، جیسے بیع میں، اور بعض میں کافی نہ ہوگا، جیسے مضاربت میں [1]۔

اور عقود تبرع میں چونکہ عوض نہیں ہے، اس لئے اس میں معمولی غرر و جہالت قابل نظر انداز ہے، کیونکہ اس کی بنیاد سہولت اور توسع پر ہے [1]۔

بعض عقود ایسے بھی ہیں کہ وہ ابتداء میں تو تبرع ہوتے ہیں، مگر انجام کے اعتبار سے عقد معاوضہ میں جاتے ہیں، جیسے قرض، کہ قرض دینے والا، قرض دینے کے وقت تبرع کرتا ہے، لیکن جب قرض لینے والے سے اس کے، لئے ہوئے کے مثل وصول کرتا ہے تو یہ عقد معاوضہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح اگر مدیون کے حکم سے عقد کفالہ ہو تو یہ ابتداء میں جس وقت کفیل مدیون پر واجب شدہ دین کی ذمہ داری لیتا ہے، تبرع ہے، لیکن جب دین کے مالک کو دین ادا کر دیتا ہے اور جو کچھ دیا ہے اس کا مثل مدیون سے وصول کرتا ہے تو یہ عقد معاوضہ ہو جاتا ہے۔

عقود معاوضہ کا حکم عقود تبرع سے الگ ہوتا ہے، یعنی عقود معاوضہ، مثلاً: بیع اجارہ وغیرہ میں عاقدین نے جو معاہدہ کیا ہے اگر وہ اپنی شرائط کے ساتھ مکمل صحیح ہو تو اس کو پورا کرنا واجب ہے تا کہ اللہ تعالی کے ارشاد: "أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [2] (تم اپنے عہدوں کو پورا کرو) پر عمل ہو، نیز اس لئے کہ اس کو پورا نہ کرنے میں دوسرے عاقد کو ضرر ہوگا، کیونکہ اس کے مقابلہ میں جو عوض اس نے خرچ کیا ہے وہ ضائع ہو جائے گا، عقود تبرع اس کے برخلاف ہیں، جیسے ہبہ، عاریت، قرض اور وصیت وغیرہ، ان میں تبرع کرنے والے نے جو وعدہ کیا ہے اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ احسان کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والوں پر کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، الگ الگ عقود میں الگ الگ تفصیل ہے۔

اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ عقود تبرع میں وعدہ کو

---

(۱) المنثور للزرکشی ۲/ ۴۰۳، ۴۰۴، القواعد لابن رجب رص ۷۴۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۵۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

پورا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ بھلائی اور احسان ہے، اور شارع نے اکثر مواقع پر اس کی ترغیب دلائی ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ''وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى''[1] (اور ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو)۔

یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بعض عقود تبرع میں بھی وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، لہذا جس عاریت میں وقت مقرر ہو ان کے نزدیک مقررہ مدت تک کے لئے عاریت لازم ہوگی[2]۔ اسی طرح ان کے نزدیک ہبہ بھی قبول کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے، لہذا اگر واہب اس کو سپرد کردینے سے گریز کرے تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا[3]۔

ششم: عقد صحیح، عقد باطل اور فاسد:

۵۱- شریعت عقد کو برقرار رکھے گی یا نہیں؟ اور اس پر اس کے آثار مرتب ہوں گے یا نہیں؟ اس اعتبار سے فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: عقد صحیح، عقد غیر صحیح۔

عقد صحیح: یہ ہے کہ اپنے وصف اور عمل دونوں اعتبار سے مشروع ہو اس طرح کہ اس کے تمام ارکان اور تمام اوصاف مکمل موجود ہوں، ایسی صورت میں اس کا جو اثر مقصود ہے وہ مرتب ہوگا جیسے عاقل بالغ کا قابل تسلیم موجود متقوم مال کو ایسے ایجاب وقبول کے ذریعہ فروخت کرنا جو شرعاً معتبر ہوں، اس پر اس کا اثر مرتب ہوگا، یعنی مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا اور بائع ثمن کا مالک ہو جائے گا، اور جیسے موجود عین سے جائز فائدہ اٹھانے کے لئے اجارہ کرنا، اس پر اس کا مقصود اثر

(۱) سورۂ مائدہ/۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۳۹۔ ۴۴۲۔
(۳) جواہر الإکلیل ۲/۲۱۲۔

مرتب ہوگا یعنی کرایہ دار کو انتفاع کا حق ہوگا اور عین کا مالک اجرت کا مالک ہوگا[1]۔ یہی حکم تمام عقود میں ہوگا بشرطیکہ اس کے ارکان یا شرائط میں کوئی خلل نہ ہو۔

عقد غیر صحیح وہ ہے جس کا اعتبار شریعت نہیں کرتی ہے، اور اس پر اس کا مقصود اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، یا وہ جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع نہ ہو، یا وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے تو مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو، پہلے کی مثال مجنون اور بے شعور بچے کا عقد ہے، یا مردار خون اور ایسی چیز پر عقد کرنا جو شرعاً مال نہ ہو، دوسرے کی مثال اکراہ کی حالت میں عقد کرنا اور عقود معاوضہ میں محل مجہول پر عقد کرنا[2]۔

حنفیہ نے عقد غیر صحیح کی دو قسمیں کی ہیں: عقد باطل، عقد فاسد۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''بطلان'' اور ''فساد''۔

ہفتم: عقد نافذ اور عقد موقوف:

۵۲- عقد کے آثار کے ظاہر ہونے اور ظاہر نہ ہونے کے اعتبار سے اکثر فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں:

الف۔ عقد نافذ، یعنی جو عقد صحیح ہو، اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو اور فی الحال حکم کے لئے مفید ہو[3]۔ یا ایسے شخص سے صادر ہونے والا عقد جس میں تصرف کی اہلیت اور اس کی ولایت ہو، خواہ ولایت اصلی ہو جیسے کوئی خود عقد کرے یا نیابت کی وجہ سے ہو جیسے وصی یا ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کے لئے عقد کرنا، یا وکیل کا اپنے مؤکل کے لئے عقد کرنا۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: دفعات/۱۰۹، ۱۱۰، المنثور للزرکشی ۲/۴۰۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۳۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/۱۶۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۰، روضۃ الناظر رص ۳۱۔
(۳) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۱/۹۵، ۳۰۴۔

عقد نافذ کا حکم یہ ہے کہ اس کے آثار کے ظاہر ہونے میں کسی دوسرے کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

ب۔ عقد موقوف: یہ ایسے شخص سے صادر ہونے والا عقد ہے جو تصرف کا اہل تو ہو مگر اس کو ولایت حاصل نہ ہو، جیسے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا، یا ایسا عقد جس سے دوسرے کا حق متعلق ہو(۱)۔

جو لوگ عقد موقوف کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، لہذا حکم کے لئے مفید ہوگا، البتہ توقف کے طور پر ہوگا، یعنی اس کے آثار اور حکم کا فائدہ دینا اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگا جو شرعاً اجازت دینے کا مالک ہو جیسے فضولی اور غیر ماذون باشعور بچے وغیرہ کی بیع۔

عقد موقوف کے صحیح اور مشروع ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا قدیم قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ عقد موقوف صحیح عقد ہے اور توقف کے طور پر حکم کے لئے مفید ہے اگر مالک یا جس کو تصرف کرنے اور اجازت دینے کا اختیار ہے اجازت دے دے تو نافذ ہوگا ورنہ باطل ہوجائے گا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عقد موقوف"۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۷۴، درر الحکام ۱/ ۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۴۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۰۰، مجمع الأنہر ۲/ ۷۴، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۶۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۰، ۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۵، ۱۸۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۷۴۔

ہشتم: عقود مؤقتہ اور عقود مطلقہ:

۵۳ – اس اعتبار سے کہ عقد میں وقت کی قید لگانا درست ہے، یا نہیں، فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: عقود مؤقتہ اور عقود غیر مؤقتہ۔

سیوطی نے کہا ہے: جس عقد میں مدت رکن ہو وہ صرف مؤقت ہی ہوگا، جیسے اجارہ، مساقات اور عقد مصالحت اور جو عقد ایسا نہ ہو وہ صرف مطلق ہی ہوگا، البتہ جہاں وقت مقرر کرنا اس کے منافی نہ ہو وہاں کبھی کبھی وقت کی تعیین ہوجاتی ہے، جیسے عقد مضاربت جس میں مدت ذکر کر دی جائے اور اس کے بعد صرف خریداری سے منع کر دیا جائے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے ان میں اصح قول کے مطابق جزیہ ہے۔ عقد بیع، نکاح اور وقف ہے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح ہے اور وہ عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے ان میں اجارہ ہے، اسی طرح اصح قول کے مطابق مساقات اور ہدنہ بھی ہے، جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح ہے اور وہ اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے ان میں وکالت اور وصایت ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے: حاصل یہ ہے کہ جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے، اگر وقت متعین کر دیا جائے تو باطل ہوجاتے ہیں، ان میں بیع کی تمام اقسام، نکاح اور وقف ہے(۱)۔

اسی طرح تمام فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ عقد اجارہ عقود مؤقتہ میں سے ہے(۲)۔

اسی طرح انہوں نے عقد وکالہ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں وقت کی تعیین صحیح ہے(۳)۔ اسی طرح عقد مساقات ہے اگر اس میں

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۲، ۲۸۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۴۔

(۳) الخرشی ۴/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۰۔

وقت مقرر نہ کیا جائے تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک سب سے پہلے آنے والے پھل پر عقد ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مساقات میں وقت کی تعیین صحیح ہے، لیکن اس کا موقت ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی مدت مقرر کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے[2]۔

جن عقود میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے ان میں عقد رہن ہے[3]۔

اسی طرح عقد ہبہ بھی ہے، اس لئے کہ ہبہ فی الحال بغیر عوض کے عین کا مالک بنانا ہے، اور عین کا مالک بنانے میں وقت کی تعیین صحیح نہیں ہے، جیسے بیع[4]۔

عقد کفالہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس میں وقت کی تعیین صحیح ہے، یا نہیں؟ حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس میں وقت کی تعیین جائز ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی بعض شرطوں کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جائز نہیں ہے[5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اُجل''، فقرہ/ ۴۸، ۵۹۔

(۱) ابن عابدین ۲۴۹/۵، الشرح الصغیر للدردیر ۲۲۵/۲، مغنی المحتاج ۳۲۷/۲۔
(۲) کشاف القناع ۵۳۸/۳۔
(۳) الاختیار ۲۳٦/۲، الخرشی ۱۷۳/۴، مغنی المحتاج ۱۳۲/۲، کشاف القناع ۳۵۰/۳۔
(۴) بدائع الصنائع ۱۱۸/٦، الدسوقی ۹۷/۴، مغنی المحتاج ۳۹۸/۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۵٦/٦۔
(۵) ابن عابدین ۲٦٦/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۳۱/۳، مغنی المحتاج ۲۰۷/۲، المہذب ۳۴۱/۱۔

عقود میں لگائی جانے والی شرطیں:

۵۴- عقود میں لگائی جانے والی شرطوں سے مراد وہ شرط ہے جو عاقدین کے درمیان طے ہو جو عقد کے اثر کو مقید کردے، یا اس کو مستقبل میں اصل عقد سے زائد امر پر معلق کردے[1]۔

جمہور فقہاء نے عقد کے ساتھ لگائی جانے والی شرط کی دو قسمیں کی ہیں: شرط صحیح، شرط غیر صحیح۔

حنفیہ نے اس کی تین قسمیں کی ہیں: شرط صحیح، شرط فاسد، شرط باطل۔

شرط صحیح کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ عقد کے صادر ہونے کے وقت محل عقد کے ساتھ قائم صفت ہو، یا عقد جس کا متقاضی ہو، یا جو عقود کے مناسب ہو، تعریف کا اتنا حصہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، حنفیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے، یا جس کے جائز ہونے کی دلیل شریعت میں موجود ہو، یا جس پر لوگوں کا تعامل جاری ہو، شافعیہ اور حنابلہ نے اضافہ کیا ہے یا جس سے عاقد کی جائز مصلحت پوری ہو۔

شرط صحیح کی بعض مثالیں: عقد بیع میں قبضہ کی شرط لگانا، یا مثلاً: ادھار ثمن میں کفالہ، یا رہن کی شرط لگانا[2]۔ یہ اور اس طرح کی دوسری صحیح شرطیں عقد میں لگائی جاسکتی ہیں، ان سے عقود کے منعقد ہونے، یا اس کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔

شرط باطل یا فاسد وہ شرط ہے کہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو اور جو مقتضاء عقد کے مناسب نہ ہو، یا جو غرر کا سبب ہو، یا ایسی شرط لگانا جس کے جواز کی دلیل شریعت میں نہ ہو، یا اس طرح کی اور دوسری شرطیں لگانا۔

(۱) حاشیۃ الحموی علی الأشباہ لابن نجیم ۲۲۵/۲، والمنثور للزرکشی ۳۷۰/۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۱۷۱/۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲٦۵/۳، المجموع للنووی ۳٦۴/۹، کشاف القناع ۱۸۹/۳۔

ان میں سے بعض وہ ہیں جو عقد کو باطل کر دیتی ہیں، جیسے اس شرط پر جانور کی بیع کہ وہ حاملہ ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے [۱]۔ اور جیسے ایسا عقد جس میں سود ہو، کیونکہ شارع نے اس سے منع کیا ہے [۲]۔

ان ہی میں سے بعض وہ شرطیں بھی ہیں جن کے باوجود عقد صحیح ہوجاتا ہے اور خود شرط لغو ہوجاتی ہے، جیسے مزارعت میں عاقدین میں سے کوئی شرط لگا دے کہ دوسرا فریق اپنا حصہ فروخت نہیں کرے گا، یا فلاں کو ہبہ کر دے گا، تو اس صورت میں عقد مزارعت تو صحیح ہوجائے گا، اور شرط باطل ہے، لہذا صرف شرط ہی لغو ہوگی، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شرط''، فقرہ / ۱۹، ۲۷۔

عقد کے آثار:

۵۵- عقد کے آثار وہ ہیں جو عقد پر مرتب ہوتے ہیں اور عاقدین ان کا ارادہ کرتے ہیں، اور آپس میں عقد کے انعقاد سے ان کا مقصود اصلی وہی ہوتا ہے۔

یہ آثار عقود کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ عقود ملکیت میں اعیان پر ہوتے ہیں، جیسے بیع، ہبہ اور قرض، اگر عقد کے ارکان اور اس کی شرطیں مکمل پائی جائیں تو عقد کا اثر یہ ہوگا ملکیت ایک عاقد سے دوسرے عاقد کی طرف منتقل ہوجائے گی، خواہ عوض کے ساتھ ہو، جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ مبیع کی ملکیت مشتری کی طرف اور ثمن کی ملکیت بائع کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، یا بغیر عوض کے ہو، جیسا کہ عقد ہبہ میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ موصی کی وفات کے بعد، موصی لہ کے قبول کرنے، یا محض وفات کی وجہ سے عقد وصیت میں ہوتا ہے، اس میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلاف ہے۔

عقود منفعت میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ منفعت، یا معقود علیہ سے انتفاع کا جائز ہونا منتقل ہوجاتا ہے، کبھی تو عوض کے ذریعہ جیسا کہ عقد اجارہ میں اور کبھی عوض کے بغیر، جیسا کہ عقد عاریت اور عقد وصیت میں ہوتا ہے۔

عقود توثیق، مثلاً: عقد کفالہ اور عقد رہن میں عقد کا اثر یہ ہوتا ہے کہ مدیون کے ذمہ کے ساتھ ایک نئے ذمہ کے شریک ہوجانے سے، یا دین کی ادائیگی تک رہن کے قبضہ میں رہنے سے دین کی وصولی پر بھروسہ پختہ ہوجاتا ہے۔

عقد حوالہ میں دین، مدیون کے ذمہ سے ایک تیسرے شخص کے ذمہ منتقل ہوجاتا ہے۔

عقود عمل میں عقد کا یہ اثر ہوتا ہے کہ معقود علیہ میں عمل کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے، جیسا کہ عقد مضاربت، عقود شرکت، عقد مزارعت اور عقد مساقات وغیرہ میں ہوتا ہے۔

عقد ایداع میں امانت دار کو ودیعت کی حفاظت کا حق ہوجاتا ہے۔

عقد نکاح میں زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے سے استمتاع حلال ہوجاتا ہے۔

یہی حالت ہر اس عقد میں ہوتی ہے جو کسی جائز غرض کے لئے کیا گیا ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵ / ۱۶۸، الدسوقی ۳ / ۵۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۵ / ۱۶۸-۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳ / ۳۰۹، ۳۱۰، المہذب للشیرازی ۱ / ۲۷۵، کشاف القناع ۵ / ۹۷۔
(۳) بدائع الصنائع ۵ / ۱۷۰۔

عقد کا ختم ہوجانا اور اس کے اسباب:

۵٦- عقد کا ختم ہوجانا اختیاری ہوتا ہے یا غیر اختیاری یعنی ضروری [۱]۔ اول: یا تو ایک عاقد کے ارادہ سے ہوتا ہے، یا دونوں کے ارادہ سے، اگر ایک عاقد کے ارادہ سے ہوتو اس کو فقہاء کی اصطلاح میں فسخ کہتے ہیں، اور اگر دونوں کی باہمی رضامندی سے ہوتو اس کو اقالہ کہتے ہیں۔

دوم: یعنی ضروری انتہاء یہ یا تو عقود مؤقتہ مثلاً: اجارہ، اعارہ اور وکالہ وغیرہ میں ہوگا، یا عقود مطلقہ، مثلاً: رہن، نکاح اور بیع وغیرہ میں ہوگا، اس صورت میں انتہاء کو انفساخ کہتے ہیں۔

ان میں ہر صورت کے کچھ اسباب اور احکام ہیں، ان کا تذکرہ ذیل میں ہم اجمال کے ساتھ کررہے ہیں:

اول- عقد کے ختم ہونے کے لئے اختیاری اسباب:

الف- فسخ:

۵۷- ارادہ سے عقد کے ربط کو ختم کردینا اور اس کے حکم کو اٹھا دینا فسخ ہے [۲]۔ یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے غیر لازم ہو، جیسے عقد وکالت اور ودیعت، شرکت وغیرہ، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک یہی حکم مطلق اعارہ کے عقد کا بھی ہے اور مالکیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ کہ کسی عمل یا کسی وقت کی قید نہ ہو، ان عقود کو عاقدین میں سے ہر ایک کے ارادہ سے فسخ کے ذریعہ ختم کردینا ممکن ہوتا ہے، البتہ اس کی رعایت ضروری ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ ہو، یہی حکم عقود لازمہ، مثلاً: بیع، اجارہ وغیرہ کا بھی ہے بشرطیکہ اس میں طرفین میں سے ہر ایک کو، یا کسی ایک کو خیار ہو، تو جس کو خیار ہوگا اس کے ارادہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فسخ''۔

ب- اقالۃ:

۵۸- عاقدین کی باہمی رضامندی سے عقد کو ختم کردینا اور اس کے حکم وآثار کو بے کار کردینا اقالہ ہے [۱]۔ اقالہ ان عقود میں ہوسکتا ہے جو طرفین کی جانب سے لازم ہوں اور اختیار کے ذریعہ قابل فسخ ہوں، اس لئے کہ ان عقود کو طرفین کے ارادہ اور ان کے باہمی اتفاق کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے بیع، مضاربت، اجارہ، (راہن کے تعلق سے) رہن، سلم اور صلح جیسے عقود میں اقالہ صحیح ہے، حالانکہ یہ عقود لازمہ ہیں۔

عقود غیر لازمہ جیسے اعارہ، وصیت اور جعالہ میں یا ان عقود لازمہ میں جو اختیار سے قابل فسخ نہیں جیسے وقف اور نکاح، اقالہ صحیح نہیں ہوتا ہے [۲]۔

عقود کے ختم کرنے میں اقالہ کی شرائط اور اس کے اثر کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إقالۃ'' فقرہ/۷، ۱۲۔

ج- مدت معینہ، یا عمل معین کا ختم ہوجانا:

۵۹- بعض عقود طرفین کے اتفاق سے اس کے لئے مقرر کردہ مدت کے پورا ہوجانے سے یا جس عمل کے لئے عقد کیا گیا ہے اس کے پورا

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۸۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹۵، ۲۸۰۔

(۱) البحر الرائق ٦/ ۱۱۰، الخرشی علی مختصر خلیل و بہامشہ العدوی ۵/ ۱٦۹، الأم للشافعی ۳/ ٦۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۵۔

(۲) المبسوط ۲۹/ ۵۵، العنایہ علی الہدایہ ٦/ ۴۹۲، المدونہ ۵/ ۸۳، مختصر المزنی علی الأم ۲/ ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۵۔

ہوجانے سے ختم ہوجاتے ہیں۔

چنانچہ عقد اجارہ جس میں کسی مدت کی قید ہو، اس مدت کے پورا ہونے پر ختم ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جیسے رہائش کے لئے گھر یا کھیتی کے لئے زمین، البتہ اگر کوئی عذر ہو جو مدت کے دراز کرنے کا متقاضی ہو تو مدت بڑھائی جائے گی، مثلاً: زمین میں کھیتی ہو اور وہ ابھی تیار نہ ہو، یا کشتی سمندر میں ہو اور ساحل تک اس کے پہنچنے سے قبل مدت پوری ہوجائے [۱]۔ دیکھئے: ''إجارة''، فقرہ/۶۰۔

اسی طرح اشخاص کو اجارہ پر لینے میں کسی عمل معین کے لئے کیا ہوا عقد اجارہ اس عمل کے پورا ہوجانے سے ختم ہوجاتا ہے جس پر عقد کیا گیا ہو، جیسے قلی، دھوبی اور درزی بشرطیکہ اپنا عمل پورا کردیں۔

اسی طرح عقد وکالہ جس میں کسی خاص عمل کے کرنے کی قید ہو وکیل کو سپرد کردہ کام کے مکمل ہونے پر ختم ہوجانا ہے۔ دیکھئے: ''وکالۃ''۔

دوم-عقد کے ختم ہونے کے لازمی اسباب:

الف-معقود علیہ کا ہلاک ہوجانا:

۶۰ -اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معقود علیہ کا تلف ہوجانا بعد عقود کے ختم ہوجانے کا سبب ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس صورت میں عقد کو جاری رکھنا ناممکن ہوتا ہے، لہذا اگر کرایہ پر لیا ہوا جانور تلف ہوجائے، یا رہائش کے لئے کرایہ پر لیا ہوا مکان منہدم ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا [۲]۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد عاریت یا ودیعت میں لیا ہوا عین تلف ہوجائے، یا عقد شرکت (شرکت اموال یا مضاربت) میں راس المال تلف ہوجائے، جیسا کہ ان عقود میں ہر عقد کی خاص اصطلاح میں تفصیل مذکور ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۴، المہذب للشیرازی ۱/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۶۱، ابن عابدین ۵/ ۵۲، الحطاب ۴/ ۴۳۲، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۳۶، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۷۳، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

یہ سبب مسلسل رہنے والے عقود میں جن کے آثار محل عقد کے ساتھ ہمیشہ باقی رہتے ہیں، مؤثر ہوتا ہے، لیکن جس عقد کا اثر فوراً ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً: عقد بیع، تو بدلین پر قبضہ کرنے کے بعد معقود علیہ یعنی مبیع کے ہلاک ہونے کا کوئی اثر اس میں نہیں ہوگا، لیکن اگر قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو بیع کے فسخ ہونے میں اس کا کیا اثر ہوگا اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ بیع فسخ ہوجائے گی [۱]۔ ان کے یہاں اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کے بارے میں کاسانی کہتے ہیں: اگر قبضہ سے قبل قدرتی آفت سے پوری مبیع ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر بیع باقی رہے گی تو مشتری سے ثمن کا مطالبہ واجب ہوگا، اور جب بائع اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو وہ اس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا، اور یہ سپرد کرنے سے عاجز ہوگا، لہذا سرے سے مطالبہ کرنا ہی ناممکن ہوگا تو پھر بیع کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، لہذا وہ فسخ ہوجائے گی، یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع خود اپنے فعل سے ہلاک ہوجائے، مثلاً: مبیع کوئی جانور ہو اور وہ اپنے کو ہلاک کرڈالے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب بائع کے کسی فعل سے ہلاک ہوجائے، ان صورتوں میں ہمارے نزدیک مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر مشتری کے کسی فعل سے ہلاک ہوجائے تو بیع فسخ نہ ہوگی، اور اس پر ثمن واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرکے اس پر قبضہ پانے والا ہوجائے گا [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۸۔

نووی نے کہا ہے: مبیع قبضہ سے قبل بائع کے ضمان میں رہتی ہے، لہذا اگر قدرتی آفت سے تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی، اور مشتری سے ثمن ساقط ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر مبیع ان چیزوں میں سے ہو جن میں مشتری کو وصول کرنے کا حق ہو (یعنی وہ مال مثلی ہو خواہ کیلی، وزنی یا عددی) تو تلف ہوجانے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا اور ضمان بائع پر واجب ہوگا، لیکن اگر مبیع معین ہو یا زمین ہو، یا ذوات القیم میں سے ہو تو تلف ہونے کی وجہ سے عقد فسخ نہ ہوگا، عقد صحیح لازم کی وجہ سے ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا (۲)۔ اسی کے مثل تفصیل حنابلہ کے نزدیک بھی ہے (۳)۔

ب- عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی وفات:

۶۱- فی الجملہ عقود لازمہ میں عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ اس سے مستثنیٰ ہے، وہ کہتے ہیں کہ مالک یا کرایہ دار کی موت سے اجارہ فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ منافع، عقد کے وقت موجود رہنے والے مال نہیں ہیں بلکہ وہ رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، لہذا اگر ہم وفات کے بعد بھی عقد اجارہ کو باقی رکھیں تو کرایہ دار، یا اس کے ورثاء اس عین سے فائدہ اٹھائیں گے جس کی ملکیت مالک کی وفات کے بعد ورثاء کی طرف منتقل ہوگئی ہے، اور نئے وجود میں آنے والے منافع وفات کے وقت موجود نہیں تھے کہ کرایہ دار کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں (۴)۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۶۹۔

(۴) الاختیار ۲/ ۶۱، بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۲۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد اجارہ کے ختم ہونے میں موت کا اثر نہیں ہوتا ہے، اگر اس کی مدت باقی ہو، اس لئے کہ منافع وہ اموال ہیں جن کا وجود عقد کے وقت پوشیدہ رہتا ہے، لہذا عقد کے ذریعہ کرایہ دار کی طرف منتقل ہوجائیں گے (۱)۔

عقود غیر لازمہ جیسے وکالت، عاریت ودیعت وغیرہ فی الجملہ عاقدین میں سے کسی ایک، یا دونوں کی وفات سے فسخ ہوجاتے ہیں، اور ختم ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقود دونوں کی حیات میں کسی ایک فریق کے ارادہ سے فسخ ہوجاتے ہیں، اور دونوں کے ارادہ سے باقی رہتے ہیں، لہذا جب عاقد کی وفات ہوجائے گی تو اس کا ارادہ باطل ہوجائے گا، اور اس کی رغبت ختم ہوجائے گی، تو ان عقود کے آثار بھی باطل ہوجائیں گے جو عاقدین کے ارادہ کے باقی رہنے کے ساتھ باقی رہتے ہیں (۲)۔

ج- معقود علیہ کا غصب ہوجانا:

۶۲- بعض عقود میں محل عقد کے غصب ہوجانے سے وہ فسخ ہوجاتے ہیں، چنانچہ عقد اجارہ کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز غصب کر لی جائے تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کے باقی رکھنے میں اس کے حق کی تاخیر ہے، اگر فسخ کردے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو عین کے تلف ہونے کی وجہ سے فسخ ہونے میں ہوتا ہے، اور اگر فسخ نہ کرے اور اجارہ کی مدت گذر جائے تو اس کو اختیار ہے کہ عقد کو فسخ کردے اور مقررہ اجرت واپس لے لے، یا عقد کو باقی رکھے اور غاصب سے اجرت مثل کا مطالبہ کرے (۳)۔

(۱) بلغۃ السالک ۴/ ۵۰، الإقناع لحل الفاظ أبي شجاع ۲/ ۲۷، المغنی ۵/ ۴۶۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، ۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۵۳، ۴۵۵۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار کے قبضہ سے غصب ہوجائے تو اگر پوری مدت میں غصب رہے تو پوری اجرت ساقط ہوجائے گی، اگر کچھ مدت میں غصب رہے تو اس کے حساب سے اجرت ساقط ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں رہا، حنفیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق غصب کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، اس میں بعض حنفیہ کا اختلاف ہے[۱]۔

مالکیہ نے غصب کو معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے کے ناممکن ہونے کے ساتھ شامل کیا ہے، اور اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا حکم لگایا ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر معقود علیہ سے منفعت کا حاصل کرنا ناممکن ہوجائے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، ناممکن ہونا تلف سے عام ہے، اس میں ضائع ہوجانا، مرض، غصب، زبردستی، دکان بند کردینا وغیرہ داخل ہے[۲]۔

د- بعض دوسرے اسباب جن سے عقد فسخ ہوجاتا ہے یا ختم ہوجاتا ہے:

۶۳- بعض فقہاء نے عقد کے فسخ ہونے، یا اس کے ختم ہوجانے کے اسباب میں سے استحقاق کو ذکر کیا ہے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ اگر بینہ، یا مشتری کے اقرار سے مبیع کا حق دار کوئی دوسرا نکل آئے تو بیع فسخ ہوجائے گی اور اس کا حکم ختم ہوجائے گا[۳]، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ استحقاق کے فیصلہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مستحق کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر اجازت دے دے تو ٹھیک ہے، ورنہ عقد فسخ ہوجائے گا، اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استحقاق" فقرہ/۹ اور اس کے بعد کے فقرات۔

(۱) الزیلعی ۵/۱۰۸، ابن عابدین ۵/۸۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۹۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۵، أسنی المطالب ۲/۳۵۰، القواعد لابن رجب /۳۱۳، المغنی لابن قدامہ ۴/۵۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/۱۹۱۔

عقد الذمۃ

دیکھئے: "أہل الذمۃ"۔

عقد موقوف

تعریف:

۱- لغت میں عقد چند معانی پر بولا جاتا ہے، مثلاً: جوڑنا، باندھنا، پختہ کرنا، چنانچہ ''تاج العروس'' میں ہے: **عقد الحبل والبیع والعهد یعقده عقداً** یعنی اس کو پختہ کیا[1]۔

اصطلاح میں: دو کلام یا جو ان کے قائم مقام ہوں ان کو اس طرح مربوط کرنا کہ اس سے اس کا شرعی حکم وجود میں آئے[2]۔

''موقوف'' وقف سے ماخوذ ہے، لغت میں اس کا معنی روکنا ہے، مصدر بول کر اسم مفعول مراد لیتے ہیں، اسی طرح وقف سے موقوف مراد لیا جاتا ہے۔ موقوف ہر وہ چیز ہے جو کسی بھی طریقہ سے وقف کر دی گئی ہو[3]۔

اصطلاح میں: فقہاء نے وقف کی مختلف تعریفیں کی ہیں، ان سب میں حبس اور تاخیر کا مقصود پایا جاتا ہے[4]۔

اصطلاح میں: بیع میں عقد موقوف وہ ہے جو اپنی اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو اور اس سے توقف کے طور پر ملکیت کا فائدہ حاصل ہو، چونکہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے اس سے مکمل ملک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے[1]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۷۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۵، المجموع ۹/ ۱۶۲، المغنی والشرح الکبیر ۴/ ۴، ۳/ ۴۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۲۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج لجلال الدین المحلی ۱/ ۸۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع نافذ:

۲- بیع نافذ وہ بیع جو صحیح ہو، کسی دوسرے کا حق اس سے متعلق نہ ہو، اور فی الحال حکم کے لئے مفید ہو، یہ بیع موقوف کی ضد ہے[2]۔

ب- بیع فاسد:

۳- بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو، اصل سے مراد ایجاب وقبول، عاقدین اور معقود علیہ ہیں، اور وصف سے مراد ان کے علاوہ ہیں[3]۔

ج- بیع باطل:

۴- بیع باطل وہ ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہو[4]۔ بیع فاسد اور باطل دونوں غیر صحیح ہیں، عقد موقوف اس کے برخلاف ہے وہ صحیح ہے، مگر اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔

عقد موقوف کا حکم:

۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے، امام شافعی کا قدیم قول اور حنابلہ کے

(۱) مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۲/ ۳۹۔
(۲) مجمع الأنہر ۲/ ۴، ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۴۳۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۰۰۔

نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ عقد موقوف صحیح ہے اور جس کو اجازت دینے کا حق ہو اس کی اجازت پر اس کا نفاذ موقوف ہوگا(۱)۔

ان فقہاء نے عقد موقوف کے صحیح ہونے پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، قیاس اور مصلحت کی رعایت سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ سے انہوں نے اللہ تعالی کے ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"(۲) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے)، اور فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ"(۳) (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، نیز فرمان باری ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ"(۴) (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

ان آیات سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے بیع و شراء کو مشروع قرار دیا ہے، تجارت کو ابتغاء فضل کہا، یہ تفصیل نہیں کیا کہ وہ مالک کی طرف سے اصالۃً ہو، یا ابتداء وکیل کی طرف سے ہو، یا آخر میں مالک کی طرف سے اجازت کے ذریعہ ہو، تجارت میں رضامندی عقد کے وقت ہو، یا اس کے بعد ہو، لہذا جب تک کسی دلیل سے اس میں تخصیص پیدا نہ ہو اس وقت تک اس کے اطلاق وعموم پر عمل کرنا واجب ہوگا(۵)۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۰۲، ۱۰۳، الدسوقی ۳/ ۱۰، ۱۱ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، الإنصاف ۴/ ۲۸۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔
(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

سنت میں انہوں نے حضرت عروہ بارقی کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ **أعطاه دينارا يشتري له به شاة فاشترى له به شاتين فباع إحداهما بدينار فجاء بشاة و دينار، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے ان کو ایک دینار ایک بکری خرید کر لانے کے لئے دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خرید لیں پھر ایک کو ایک دینار میں فروخت کر دیا، اور ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے ان کی تجارت میں برکت کی دعا دی، چنانچہ اگر وہ مٹی بھی خریدتے تو اس میں ان کو نفع ہو جاتا)۔

استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عروہ بارقیؓ کو ایک بکری خریدنے کی اجازت دی تھی، خرید کردہ بکری کو فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تھی، لہذا ان کی بیع فضولی ہوئی، اس کے باوجود نبی کریم ﷺ نے عقد کو باطل قرار نہیں دیا، بلکہ اس کو برقرار رکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصرف صحیح ہے، اور اس کو برقرار رکھنے یا اجازت دینے سے اس کے آثار مرتب ہوں گے(۲)۔

رہا قیاس: تو انہوں نے تصرف موقوف کو اس مدیون کی وصیت پر قیاس کیا ہے جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو اسی طرح مرہون کی بیع پر قیاس کیا ہے، کہ وہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتی ہے، اسی طرح اس عقد پر قیاس کیا ہے جس میں خیار کی شرط ہو،

(۱) حدیث عروہ البارقی: "أن النبي ﷺ **أعطاه دينارا يشتري له به شاة فاشترى له به شاتين فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح منه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عروہ بارقیؓ سے کی ہے۔
(۲) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۰۳ طبع اول، فتح القدیر ۵/ ۳۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس لئے کہ ایسے مدیون کی وصیت جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو مستحق کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، لہذا وصیت ایک صحیح تصرف ہے، لیکن فی الحال اس کے لئے کوئی حکم نہ ہوگا، اسی طرح جس بیع میں خیار کی شرط ہو وہ صحیح تصرف ہے، البتہ فی الحال اس کے لئے کوئی حکم نہ ہوگا جب تک کہ عاقدین کی پوری رضامندی نہ پائی جائے [(١)]۔

فقہاء کی دوسری جماعت کی رائے، یہی شافعیہ کا مشہور مذہب اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے اور یہی ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے کہ عقد موقوف باطل ہے، اجازت سے صحیح نہ ہوگا [(٢)]۔

ان حضرات نے عقد موقوف کے باطل ہونے پر حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"لا طلاق إلا فيما تملک، ولا عتق إلا فيما تملک، ولا بيع إلا فيما تملک، ولا وفاء نذر إلا فيما تملک"** [(٣)] (جس میں ملکیت نہ ہو اس میں طلاق نہ ہوگی، جس میں ملکیت نہ ہو اس میں عتاق نہ ہوگا، جس میں ملکیت نہ ہو بیع نہ ہوگی، جس میں ملکیت نہ ہو اس میں نذر کو پورا کرنا نہ ہوگا)۔

اسی طرح انہوں نے باطل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ فضولی بیع کا ایک رکن ہے، لہذا قبول کی طرح بیع بھی اجازت پر موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، جیسے پانی میں مچھلی اور فضا میں پرندہ کی بیع کرنا ہے [(٤)]۔

(١) الفروق للقرافی ٣/ ٢٤٤، المجموع ٩/ ٢٦٢، الإنصاف ٤/ ٢٨٣۔

(٢) المجموع ٩/ ٢٦١، الإنصاف ٤/ ٢٨٣۔

(٣) حدیث: "لا طلاق إلا فيما تملک......" کی روایت ابوداؤد (٢/ ٦٤٠ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، بخاری نے کہا: کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صحیح اور مشہور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے (التلخیص الحبیر ٣/ ٢١١ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(٤) المجموع للنووی ٩/ ٢٦٣۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع الفضولی" فقرہ/ ٢ اور اس کے بعد کے فقرات۔

وہ تصرفات جن پر عقد موقوف کا حکم جاری ہوتا ہے:

الف- باشعور بچے کی بیع وشراء:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے شعور بچے کے تصرفات بیع وشراء وغیرہ باطل ہیں، اس لئے کہ اس کی عبارت لغو ہے، شرعاً اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا نہ اس کے ذریعہ کوئی عبادت صحیح ہوگی، نہ اس کی وجہ سے کوئی سزا واجب ہوگی، نہ اس سے بیع وشراء منعقد ہوگی اور یہ حالت سات برس کی عمر تک جو سن شعور ہے برقرار رہے گی [(١)]۔

باشعور بچے کے تصرفات یعنی بیع وشراء کے منعقد ہونے میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں: ایک جماعت یعنی حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ بیع وشراء کے ذریعہ باشعور بچے کا تصرف اس میں منعقد ہوگا جس میں ولی نے اس کو اجازت دی ہو ورنہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

دوسری جماعت یعنی شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ باشعور بچے کی بیع وشرا اس کے اہل نہ ہونے کی وجہ سے منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک عاقد، خواہ بائع ہو یا مشتری اس میں رشد کا ہونا شرط ہے [(٢)]۔

ب- سفیہ کے مالی تصرفات:

٧- سفیہ جو مالی تصرف بیع، شراء، اجارہ وغیرہ کرے اس کے بارے

(١) مغنی المحتاج للشربینی ١/ ١٣١، المستصفی للغزالی ١/ ٥٤، شرح الخرشی ٦/ ١٣١، التوضیح علی التنقیح ٢/ ١٥٨، کشف الأسرار ٤/ ١٣٦٨۔

(٢) مغنی المحتاج إلی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج لمحمد بن أحمد الشربینی ٢/ ٧، المغنی ٤/ ٢٧٢۔

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد بن الحسن اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ یہ تصرفات صحیح ہیں، اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوں گے، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوں گے، ورنہ باطل ہوں گے [۱]۔

شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے [۲] کہ سفیہ کے مالی تصرفات باطل ہیں، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوالَكُم الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ" [۳] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ سفیہ اپنے مال کو فضول خرچ کرتا ہے اور اس کو ضائع کرتا ہے، لہذا اس سے اس کا مال روک لینا واجب ہوگا [۴]۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ صحیح اور نافذ ہوگا، اس لئے کہ وہ سفیہ پر حجر کرنے کو بالکل جائز قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا وہ اپنے تمام تصرفات میں رشید کی طرح ہوگا [۵]۔

ج- غفلت والے کا تصرف اور اس کے عقود:

۸- غفلت والا وہ ہے جس کو اس کے سیدھا سادہ ہونے کی وجہ سے بیع میں دھوکہ دے دیا جاتا ہو، اور نفع بخش تصرفات کی طرف وہ راہ نہ پاتا ہو۔

ہر چند کہ غفلت والا کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے لیکن نتیجہ ان کے نزدیک ایک ہی ہے۔

غفلت والے کے تصرفات اس کے عقود اور اس پر حجر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حجر" فقرہ / ۱۵۔

د- فضولی کے تصرفات:

۹- فضولی وہ ہے جو شرعی اجازت کے بغیر دوسرے کے حق میں تصرف کرے [۱]۔

اس عقد کے حکم کے بارے میں جس کو فضولی مالک کے لئے کرتا ہے، فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد اور قول قدیم میں امام شافعی کا مذہب ہے کہ اس کے تصرفات معتبر ہیں، اور بیع و شراء کی دونوں حالتوں میں اس کے عقود منعقد ہوں گے، البتہ صاحب معاملہ کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اگر وہ ان کی اجازت دے دے گا تو جائز اور نافذ ہوں گے ورنہ باطل ہو جائیں گے، اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے پائی جانے والی وکالت کی طرح ہے [۲]۔

اسی طرح مالکیہ کا مذہب ہے کہ فضولی کا عقد، مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر صحیح ہوگا، ان میں سے بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ خریدار کو اس کے فضولی ہونے کا علم نہ ہو [۳]۔

حنفیہ و مالکیہ نے فضولی کے تصرفات کے صحیح ہونے پر ارشاد

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۹۳، القوانين الفقهيہ لابن جزی ص / ۱۸۱، مواہب الجلیل ۵/ ۶۲، شرح الخرشی ۵/ ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۷۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۴ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۷۵۔

(۳) سورۂ نساء / ۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۴، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۷۵۔

(۵) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۹۳۔

(۱) تنویر الأبصار للتمرتاشی وشرح الدر المختار للحصکفی ۲/ ۲۳۷۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۴۵۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۔

خداوندی کے عموم سے استدلال کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" [۱] (اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)، نیز فرمان باری ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" [۲] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، نیز حضرت عروہ البارقیؓ کی سابقہ حدیث سے استدلال کیا ہے، اس طرح کہ فضولی کی اہلیت کامل ہے، لہذا اس کے عقد کو صحیح قرار دینا اس کے بیکار قرار دینے سے بہتر ہے، ہوسکتا ہے کہ عقد میں مالک کے لئے کوئی مصلحت ہو اور اس میں کوئی ضرر بھی نہیں ہے۔

جدید قول میں امام شافعی کا مذہب، اور ایک روایت میں امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ فضولی کے تصرفات صحیح نہیں ہوں گے، لہذا فضولی کی بیع وشراء سرے سے باطل ہوگی، بالکل منعقد نہ ہوگی، اور صاحب معاملہ کی اجازت اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگی [۳]۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ اگر دوسرے کے مال یا اس کے حق میں تصرف کی ضرورت ہو اور اس کی ذات سے ناواقفیت، یا اس کے غائب ہونے اور اس کے انتظار میں مشقت ہونے کی وجہ سے اس سے اجازت لینا دشوار ہو تو فضولی کا تصرف جائز اور اجازت پر موقوف ہوگا [۴]۔

شافعیہ وحنابلہ نے فضولی کے تصرفات کے باطل ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حکیم بن حزامؓ سے فرمایا: "لا تبع ماليس عندك" [۵] (جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اسے فروخت نہ کرو)، یعنی جو بائع کی مملوک نہ ہو اور یہ اس لئے ہے کہ عقد کے وقت سپردگی پر قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے غرر پیدا ہوگا، اس کے نتیجہ میں جھگڑا ہوسکتا ہے [۱]۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے منعقد ہونے کے لئے ولایت شرط ہے۔

فضولی کے عقد کی صورتیں:

فضولی کے عقد کی درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی صورت: غاصب کی بیع:

۱۰ - غاصب کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قدیم قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غاصب کی بیع صحیح ہوگی، اور مالک کی اجازت سے نافذ ہوگی [۲]۔

ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ غاصب کی بیع عقد فضولی سے الگ نہیں ہے، اس میں صحیح ہونے کی تمام مطلوبہ شرطیں پوری طرح موجود ہیں، اس لئے اس کو صحیح کہنا اور اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو اس کو نافذ قرار دینا ضروری ہے، علامہ سرخسی نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے، کہ ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس عقد کے وقوع کے وقت کوئی اس کی اجازت دینے والا ہو وہ اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ آخر میں اجازت دینا شروع میں اجازت دینے کی طرح ہے، لیکن اجازت کے ذریعہ عقد کے مکمل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المجموع ۹/ ۲۵۹۔
(۴) الإنصاف للمرداوی ۴/ ۲۸۳، القواعد لابن رجب رص ۴۱۷، مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۳/ ۱۸۔
(۵) حدیث: "لا تبع ماليس عندك" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۶۹) اور ترمذی (۳/ ۵۲۵) نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، المجموع ۹/ ۲۶۲، کشاف القناع ۲/ ۱۱، ۱۲، القواعد رص ۴۱۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۱۸، المغنی ۴/ ۲۰۶۔
(۲) فتاوی الغزی رص ۱۹۲، نیز دیکھئے: الہدایہ ۳/ ۵۱، المبسوط ۱۱/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۴، الخرشی ۱۴۶/۲، الإنصاف ۳/ ۲۰۴۔

عاقدین معقود علیہ اور اجازت دینے والا سب باقی ہوں، اور یہاں یہ سب باقی ہیں [۱]۔

خرشی نے کہا: غاصب یا اس سے خریدنے والا اگر شئ مغصوب کو فروخت کردے تو مالک کو حق ہے کہ اس بیع کی اجازت دیدے، اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ فضولی کی بیع ہے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ اس کو رد کردے، خواہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہو، یا نہ کیا ہو، اور خواہ مشتری کو اس کے غاصب ہونے کا علم ہو، یا نہ ہو [۲]۔

امام شافعی کا جدید قول اور امام احمد سے اظہر روایت یہ ہے کہ غاصب کی بیع باطل ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع الفضولی"۔

دوسری صورت: وکالت کی حدود سے بڑھ کر وکیل کا تصرف:

اول۔خریداری میں وکیل کی خلاف ورزی:

الف۔جس چیز کی خریداری کا وکیل بنایا گیا تھا اس کی جنس میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۱- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو سوتی کپڑا خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو وکیل کی ذمہ داری ہے کہ اس کے مؤکل نے جو قید لگائی ہے، اس کی پابندی کرے اس کی مخالفت نہ کرے، اگر وہ اونی کپڑا خرید دے تو حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر چہ اس نے موکل کی خلاف ورزی کی ہے مگر اس کی خریداری صحیح ہے، البتہ موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہوگی ورنہ وہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ اس حالت میں موکل کے حق میں خریداری باطل ہے، یہ خریداری وکیل کے حق میں ہوگی [۱]۔

ب۔جنس ثمن میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۲- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کی خریداری باطل ہے، اس لئے کہ مؤکل نے اس کو اس کی اجازت نہیں دی ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وکیل بالشراء اگر ثمن کی جنس کے علاوہ دوسری چیز سے خریدے تو وہ فضولی ہوگا، اگر مؤکل اس کی اجازت دے دے تو اس کے حق میں نافذ ہوگا، ورنہ وکیل کے حق میں ہوگا [۲]۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت اور حنابلہ میں ابن قدامہ کا قول ہے کہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ درہم و دینار ایک جنس ہیں، نیز اس لئے کہ وکیل کو عرف میں خریداری کی اجازت حاصل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے مشہور روایت یہ ہے کہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دراہم ودنانیر دو مختلف جنس ہیں، لہذا وکیل خلاف ورزی کرنے والا ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وکالۃ"۔

---

(۱) المبسوط ۱۱/ ۶۱، ۶۲۔
(۲) شرح الخرشی ۶/ ۱۴۶۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۳، الإنصاف ۶/ ۲۰۳۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۹، شرح الخرشی ۶/ ۷۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۷، المغنی ۵/ ۱۰۷، ۱۰۸۔
(۲) المدونۃ الکبری ۹/ ۵۱۔

ج-ثمن کی مقدار کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی:

۱۳- اگر خریداری میں ثمن کی مقدار کی قید لگا دی جائے تو وکیل کی خلاف ورزی خیر کی طرف ہوگی یا شر کی طرف ہوگی، اگر اس کی خلاف ورزی خیر کی طرف ہو، مثلاً: اس کو ایک ہزار دینار میں کسی دوکان کی خریداری کا وکیل بنائے، اور وہ اس کو نوسو دینار میں خرید لے تو یہ جائز ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر وکیل کی خلاف ورزی شر کی طرف ہو، مثلاً: مؤکل مکان کی جو قیمت مقرر کرے اس سے زیادہ میں اس کو خرید لے تو اس اضافہ کو دیکھا جائے گا، اگر بہت معمولی اضافہ ہو کہ اس قدر اضافہ کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں، تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اس مقدار میں اضافہ کا رواج ہوتا ہے۔

لیکن اگر اضافہ بہت زیادہ ہو کہ اس قدر اضافہ کو لوگ نظر انداز نہ کرتے ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد صحیح ہوگا، خرید کردہ شئ وکیل کی ہوگی وہ اپنے لئے خریدنے والا قرار پائے گا[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اضافہ موکل کے مقرر کردہ سے بہت زائد ہو تو عقد صحیح ہوگا اور اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر قبول کرلے تو ٹھیک ہے، ورنہ یہ اضافہ وکیل پر لازم ہوگا[2]۔

شافعیہ نے کہا: عقد باطل ہوگا[3]۔

اس حالت میں حنابلہ سے دو روایتیں ہیں:

اول: عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ دراصل اس کی بنیاد صحیح اجازت پر ہے، لہذا مؤکل پر لازم ہوگا، اور مقررہ سے زائد کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی۔

دوم: عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ اس نے صریح اجازت کی خلاف ورزی کی ہے[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۹/۶۔
(۲) المدونۃ الکبری المجلد الرابع ۲۴۵/۹، شرح الخرشی ۷۳/۶۔
(۳) المہذب للشیرازی ۳۵۵/۱۔

د-ثمن کی صفت کی قید کے ساتھ خریداری کے وکیل کی خلاف ورزی:

۱۴- اگر قید ثمن کی صفت میں ہو، مثلاً: کوئی دوسرے کو ایک ہزار دینار ادھار میں کسی گاڑی کی خریداری کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک ہزار نقد میں خرید لے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح ہوگی اور مؤکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ خریداری میں وکیل کی خلاف ورزی محض صورت کے اعتبار سے ہے، اور اعتبار، معنی میں خلاف ورزی کا ہوتا ہے، صورت میں خلاف ورزی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے[2]۔

شافعی و حنابلہ کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح ہوگی، لیکن مؤکل کی رضامندی کے بغیر اس پر لازم نہ ہوگی، اگر وہ راضی نہ ہوگا تو یہ خریداری وکیل کے لئے ہوگی[3]۔

دوم-بیع میں وکیل کی خلاف ورزی:

۱۵- اگر وکیل بالبیع کسی طرح کی قید میں ہو تو اس کی خلاف ورزی کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

(۱) المغنی ۱۲۵/۵، القواعد لابن رجب رص ۴۲۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۲۹/۶، شرح الخرشی ۷۵/۶۔
(۳) المہذب ۳۵۳/۱، مغنی المحتاج ۲۲۹/۲، المغنی ۱۱۱/۵۔

حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع میں وکیل کی خلاف ورزی اگر خیر کی طرف ہو تو اس کی بیع صحیح اور موکل پر نافذ ہوگی، مثلاً: اگر سو درہم میں کسی ریشمی کپڑے کو فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک سو بیس درہم میں بیچ دے، اس لئے کہ اس کو اس میں دلالۃ اجازت حاصل ہے(۱)۔

اگر وکیل اس کے خلاف تصرف کرے جس کی اجازت موکل نے اس کو دی ہے، مثلاً: وہ اس کو نقد فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اسے ادھار فروخت کردے تو یہاں وکیل کی بیع، موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کی اجازت دے گا تو اس پر نافذ ہوگی ورنہ وکیل پر نافذ ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ کے نزدیک ہے، حنابلہ کے نزدیک اس کے صحیح اور باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں:

شافعیہ کے نزدیک موکل کی طرف سے اجازت یافتہ کے علاوہ کی بیع میں وکیل کی خلاف ورزی اس کی بیع کو باطل کردیتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وکالۃ''۔

تیسری صورت: دوسرے کے مال میں وصیت کرنا:

۱۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ دوسرے کے مال میں فضولی کی وصیت، مالک کی طرف سے اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگی، اگر وہ اس کی اجازت دے دے گا تو نافذ ہوگی، اور اگر اجازت نہ دے گا تو باطل ہوجائے گی(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وصیۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۷، المدونۃ الکبری المجلد الرابع ۱۰/ ۵۱، شرح الخرشی ۶/ ۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۴۹۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۶۴۔

چوتھی صورت: دوسرے کا مال ہبہ کرنا:

۱۷- دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں:

فریق اول: دوسرے کا مال ہبہ کرنے کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ ہبہ، مالک کی اجازت، یا جس کو شرعاً اجازت دینے کا حق ہے اس کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا، یہ حنفیہ، قدیم قول میں شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا ہبہ کردینا ایک شرعی تصرف ہے، ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو اس کا اہل ہے، اور محل میں صادر ہوا ہے، لہذا صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا، وہ اگر اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا، مزید یہ ہے کہ اجازت پر موقوف کر کے ہبہ کو منعقد قرار دینے میں کوئی ضرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ضرر فضولی کی طرف سے نافذ ہو کر منعقد ہونے میں ہے، موقوف ہو کر منعقد ہونے میں نہیں ہے(۱)۔

فریق دوم: ان کی رائے ہے کہ دوسرے کے مال کا ہبہ کرنا باطل ہے، یہ مالکیہ کا ایک قول اور شافعیہ کا جدید قول ہے، انہوں نے دوسرے کا مال ہبہ کرنے کے باطل ہونے پر قیاس سے استدلال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا ہبہ کرنا اس کے بیع کرنے کی طرح باطل ہے، جیسا کہ فضولی کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کا ہبہ بھی صحیح نہ ہوگا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ہبۃ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۱ طبع دوم، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

پانچویں صورت: دوسرے کا مال وقف کرنا:

۱۸- حنفیہ، مالکیہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے [۱] کہ اگر فضولی دوسرے کا مال وقف کردے تو اس تصرف کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر اس کی اجازت دے گا تو نافذ ہوگا اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا، اور انہوں نے قیاس سے استدلال کیا ہے، استدلال اس طرح ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا وقف کردینا اس کی بیع کی طرح ہے جس طرح اس کی بیع موقوف ہوتی ہے اسی طرح اس کا وقف بھی صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوگا، اسی طرح ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ جو شخص دوسرے کے مال کو وقف کرے اس میں ولایت کا ہونا نفاذ کے لئے شرط ہے، انعقاد کے لئے شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر دوسرے کا مال وقف کردے تو مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا۔

دوسری روایت میں مالکیہ کی رائے اور جدید قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے مال کو فضولی کا وقف کرنا باطل ہے [۲]، ان کی دلیل یہ ہے کہ فضولی کو تصرف کی ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا وہ انشاء تصرف کا مالک بھی نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وقف"۔

ان چیزوں میں تصرفات جن سے دوسرے کا حق متعلق ہو:

ان میں مندرجہ ذیل چیزیں داخل ہیں:

اول: تنگدست مدیون کی بیع، اگر قرض خواہوں کو ضرر پہنچائے:

۱۹- تنگدست مجور علیہ مدیون کی بیع اگر قرض خواہوں کو ضرر پہنچائے تو

(۱) احکام الأوقاف للخصاف ص۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۱، مغنی المحتاج ۲/۱۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۱، مغنی المحتاج ۲/۱۵۔

اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کی بیع قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگی، یہ مالکیہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے [۱]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مدیون پر حجر کرنا اس کے تصرف کے نفاذ کے لئے مانع ہے، اور نفاذ سے مانع ہونا اس کے باطل ہونے کا متقاضی نہیں ہے، بلکہ صرف قرض خواہوں کی اجازت پر تصرف کے نفاذ کے موقوف ہونے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ حجر دراصل ان کی مصلحت کے لئے ثابت ہے، لہذا اگر وہ مدیون کے تصرفات کی اجازت دے دیں تو نافذ ہوں گے، اگر وہ چاہیں تو رد کر دیں گے تو باطل ہوجائیں گے۔

نیز اس لئے کہ مجور علیہ مدیون کا تصرف، مرض الموت میں مبتلا اس مریض کے تصرف کی طرح ہے جس پر اس کی صحت کے زمانہ میں قرض ہوں، لہذا ان دونوں سے صادر ہونے والا ہر تصرف موقوف ہوکر منعقد ہوگا، نافذ نہ ہوگا [۲]۔

دوسرا قول: مجور علیہ تنگدست مدیون کی بیع باطل ہوگی، یہ حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول ہے، انہوں نے حجر کے بعد مدیون کی طرف سے صادر ہونے والے ہر مالی تصرف کو قرض خواہوں کے حق میں باطل قرار دیا ہے [۳]۔

ان کی دلیل ہے کہ حجر کا تقاضا یہ ہے کہ مجور علیہ مدیون کے تصرفات کا کوئی اثر نہ ہو اور اثر کا نہ ہونا اس کے تصرفات کے باطل

(۱) حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۵/۱۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴/۸۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۲۶۵، الأم ۳/۱۸۶ طبع اول ۱۳۲۱ھ۔

(۲) المہذب للشیرازی ۱/۳۲۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۴/۴۳۹ طبع سوم ۱۳۶۷ھ، المیزان للشعرانی ۲/۷۴، مغنی المحتاج ۲/۱۴۷۔۱۴۹۔

ہونے کا سبب ہے، تا کہ قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت ہو جن کا تعلق اس کے مال کے اعیان سے ہو چکا ہے، لہذا ان میں اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا۔

دوم-تنگدست مدیون کا تبرع کرنا:

۲۰ - مجور علیہ تنگدست مدیون کے تبرعات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اگر دین کی وجہ سے حجر صحیح ہو تو مجور اس مریض کی طرح ہو جائے گا جس پر صحت کے زمانہ کے دیون ہوں، لہذا ہر وہ تصرف جو قرض خواہوں کے حق کو باطل کرنے کا سبب ہو اس میں حجر کا اثر ہوگا جیسے ہبہ اور صدقہ [(۱)]۔

سوم-ثلث سے زائد مقدار میں موصی کا تصرف اور وارث کے لئے وصیت کرنا:

۲۱ - وصیت یا تو وارث کے لئے ہوگی یا غیر وارث کے لئے، اور جس چیز کی وصیت کی گئی ہے وہ ثلث کے حدود میں ہوگی، یا اس سے زائد ہوگی۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

الف-وارث کے لئے وصیت کرنا:

۲۲ - وارث کے لئے وصیت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ کی رائے، شافعیہ وحنابلہ کا قول اظہر اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ وارث کے لئے وصیت صحیح ہوگی اور ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وصیت کنندہ کی وفات کے بعد ورثاء اس کی اجازت دے دیں گے تو نافذ ہوگی اور اگر اجازت نہ دیں گے تو باطل ہو جائے گی اور اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور اگر بعض ورثاء اجازت دیں اور بعض اجازت نہ دیں تو جو اجازت دے گا اس کے حق میں نافذ ہوگی، اور جو اجازت نہ دے گا اس کے حق میں باطل ہوگی۔

ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تجوز الوصیة لوارث إلا أن یشاء الورثة" [(۱)] (ورثاء کی اجازت کے بغیر وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے)۔

دوسرا قول: مالکیہ کی رائے، اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ وارث کے لئے وصیت مطلقاً باطل ہے، خواہ تمام ورثاء اس کی اجازت دے دیں، البتہ اگر از سر نو بطور عطیہ اس کو دے دیں تو جائز ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد: "لا وصیة لوارث" (وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں) کا ظاہر ہے، نیز اس لئے کہ وارث کے لئے وصیت سے بقیہ ورثاء کو ضرر پہنچے گا، اور ان کے دل میں غضب وحمیت پیدا ہوگی، اور قرآن کریم میں اس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ" [(۲)] (بعد وصیت نکالنے کے جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کے نقصان پہنچائے)۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۹۹/۵ طبع الأمیریہ بولاق ۱۳۲۶ھ۔

(۱) حدیث: "لا تجوز الوصیة لوارث إلا أن یشاء الورثة" کی روایت دار قطنی (۱۵۲/۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۲۶۳/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اس میں عطا خراسانی ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ عطا خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ کو نہیں پایا اور نہ ان کو دیکھا ہے یعنی حدیث منقطع ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۱۲، شرح البنایہ فی الہدایہ ۴۱۳/۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴۲۷/۴، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۳۶۴/۲، نہایۃ المحتاج ۴۸/۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۴۱۹/۶۔

ب-اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کرنا:

۲۳- اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت کرنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اجنبی کے لئے ثلث سے زائد مقدار میں وصیت کرنا صحیح اور منعقد ہوگی، لیکن ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو کسی کی اجازت کے بغیر نافذ ہوگی، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور مالکیہ وحنابلہ دونوں کے یہاں ایک روایت ہے (۱)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ثلث سے زائد کی وصیت کرنا ورثا کے حق میں سے ہے، اگر وہ اجازت دے کر اپنا یہ حق ساقط کر دیں تو وصیت نافذ ہوگی، باطل نہ ہوگی۔

وصیت کنندہ کی حیات کی حالت میں ان کی اجازت کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ حق کے ثبوت سے پہلے ہو جائے گا، اجازت دینے کا حق ان کو موت کے وقت حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کی وفات کے بعد ان کو حق ہوگا کہ اجازت دیں یا رد کر دیں۔

دوسرا قول: اجنبی کے لئے ثلث سے زائد کی وصیت باطل ہوگی، یہ مالکیہ وحنابلہ دونوں کے یہاں دوسری روایت کے مطابق ایک قول ہے (۲)۔

ان کی دلیل یہ ہے: **"أن النبی ﷺ نهی سعدا عن التصدق بما زاد علی الثلث"** (۳) (نبی کریم ﷺ نے حضرت سعد کو تہائی سے زائد صدقہ کرنے سے منع کیا)، نہی کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ فاسد ہو (۴)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ثلث سے زائد کی وصیت کرے اور خاص وارث مطلق تصرف کو یا زیادتی کو رد کر دے تو زائد میں وصیت باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے۔

لیکن اگر وارث عام لوگ ہوں تو بغیر رد کئے ہوئے ابتداء ہی میں زائد میں وصیت باطل ہو جائے گی، اس لئے اس صورت میں حق عام مسلمانوں کا ہوگا تو کوئی اجازت دینے والا نہ ہوگا (۱)۔

چہارم- راہن کا عین مرہون کو فروخت کرنا:

۲۴- فقہاء کی رائے ہے کہ مرتہن کو صرف شئ مرہون کے ثمن سے اپنا دین وصول پانے کا حق ہے، لہذا اگر وقت مقررہ پر مرتہن کے دین کو ادا کرنا راہن کے لئے دشوار ہو تو کیا راہن شئ مرہون کو فروخت کر سکتا ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ مرہون کی بیع، مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگی (۲)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن جس وقت اپنے لئے ملک مرہون میں تصرف کرے گا تو اس کی حیثیت ایسی ہے جیسا کہ موصی اگر وصیت کے وقت اپنے تمام مال کی وصیت کر دے تو اس کا تصرف ثلث سے زائد میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتا ہے، کیونکہ اس سے ان کا حق متعلق ہوتا ہے (۳)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ شئ مرہون کی بیع باطل ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا ضرر ولا ضرار"** (۴) (نہ

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۲۰، البنایہ فی شرح الہدایہ ۱۰/ ۴۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۔

(۲) شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۳، المغنی ۶/ ۱۳۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ نهی سعدا عن التصدق بما زاد عن الثلث" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے۔

(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۴۳۷، المغنی ۶/ ۱۴۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۳-۵۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۰، ۱۱۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۳/ ۸۶، شرح الزرقانی علی خلیل ۵/ ۱۹۔

(۳) الجوہرۃ النیرہ علی مختصر القدوری ۱/ ۲۳۳ طبع اول بالمطبعۃ الخیریہ۔

(۴) حدیث: "لاضرر ولا ضرار" کی روایت احمد (۴/ ۳۱۰، ۲۸۶۷ طبع دار المعارف) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، احمد شاکر نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

نقصان اٹھانا نہ نقصان پہنچانا ہے)، استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ شئ مرہون کی بیع میں مرتہن کو ضرر ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حق کے خلاف ہے، کیونکہ اس کا حق شئ مرہون سے متعلق ہو چکا ہے، لہذا اس میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے میں اس کو ضرر پہنچانا ہے، اور ضرر ممنوع ہے اور اس کو دور کرنا واجب ہے [۱]۔

پنجم - کرایہ پر دی ہوئی شئ کو فروخت کرنا:

۲۵ - کرایہ پر لی ہوئی عین کے فروخت کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس طرح مرتہن کے حق کے تعلق کی وجہ سے شئ مرہون کی بیع میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے [۲] کہ اگر مالک کرایہ پر لی ہوئی شئ کو کرایہ دار کے علاوہ کسی دوسرے سے فروخت کر دے تو یہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، انہوں نے دلیل یہ بیان کی ہے کہ بیع عین کی ہوئی ہے، اور کرایہ دار کا حق منفعت میں ہے، تو اجارہ میں جو معقود علیہ ہے اس کے غیر پر بیع واقع ہوئی ہے، نیز اس لئے کہ کرایہ دار کو ضرر پہنچانا ممنوع ہے، اور ضرر اس صورت میں ہوگا اگر مشتری عقد کے وقت ہی اس کو وصول کر لے، لیکن یہاں مشتری اجارہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ہی وصول پا سکتا ہے، لہذا اس کی بیع میں کرایہ دار کا حق باطل نہ ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی شئ کی بیع صحیح اور کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہوگی، یہ اس لئے ہے کہ اس کا حق اس سے متعلق ہے تا کہ اس کو ضرر نہ پہنچے، ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے کرایہ کی چیز کی بیع کو مرہون کی بیع پر قیاس کیا ہے، جو اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتی ہے، دونوں میں مشترک یہ ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہے، یعنی مرتہن اور کرایہ دار کا حق متعلق ہے، اگر محل سے دوسرے کا حق متعلق ہو تو یہ نفاذ عقد سے مانع ہوتا ہے، اور اس سے جس کا حق متعلق ہوتا ہے اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کی اجازت پر موقوف کر دیتا ہے [۱]۔

ششم - شریک کا اپنے مشترک حصہ کو فروخت کرنا:

۲۶ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شریک کا اپنے مشترک حصہ کو دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا، دوسرے شریک، یا دوسرے شرکاء کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا [۲]۔

ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من كان له شريك في حائط فلا يبيع نصيبه من ذلك حتى يعرضه على شريكه، وفي رواية أخرى: حتى يعرضه على شريكه فيأخذ أو يدع، فإن أبى فشريكه أحق به حتى يؤذنه**" [۳] (جس شخص کا کوئی دوسرا شریک کسی باغ میں ہو تو وہ اس باغ کا اپنا حصہ اس وقت تک فروخت

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۸۸، المہذب ۱/۳۱۰، ۳۱۲، المغنی ۴/۲۴۶۔
(۲) مواہب الجلیل شرح مختصر سیدی خلیل ۵/۴۰۸، تحفۃ المحتاج ۶/۱۹۹ لابن حجر طبع بولاق، الإ فصاح عن شرح معانی الصحاح ر ص ۲۲۵ لابی المظفر یحیی بن محمد الحنبلی، طبع اول ۱۳۴۷ھ مطبعۃ العلمیہ حلب۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/۱۴۵۔
(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/۱۴۶، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۶/۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/۹، المغنی ۵/۱۵۰۔
(۳) حدیث: "**من كان له شريك في حائط فلا يبيع نصيبه من ذلك**" کی روایت احمد (۳/۳۵۷ طبع المیمنیہ)، ترمذی (۳/۵۹۴ طبع محمد الحلبی) اور حاکم (۲/۵۶ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، ذہبی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

نہ کرے جب تک کہ اس کو اپنے شریک پر پیش نہ کردے، ایک دوسری روایت میں ہے: یہاں تک کہ اس کو اپنے شریک پر پیش کردے پھر وہ لے گا یا چھوڑ دے گا، اگر ایسا نہیں کرے گا تو اس کا شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا، یہاں تک کہ اس کی اجازت دے دے)۔

دوسری روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ مشترک حصہ میں شریک کا تصرف باطل ہوگا، خواہ اس کا حصہ کم ہو، یا زیادہ اور خواہ یہ تصرف بیع ہو، یا ہبہ ہو[1]۔

عقد موقوف میں اجازت دینے کا طریقہ:

۲۷ - اجازت: نافذ کرنا اور جاری کرنا ہے، اجازت صرف عقد موقوف کی دی جاتی ہے، نافذ یا باطل کی نہیں دی جاتی، اور اس کی اجازت وہ شخص دے گا جو تصرف کا مالک ہو، خواہ اصیل ہو، یا وکیل، یا ولی، یا وصی، یا انتظام کار ہو، اسی طرح ہر وہ شخص اجازت دے گا جس کی اجازت پر تصرف کرنا موقوف ہو جیسے شریک، وارث اور قرض خواہ۔

اجازت میں اصل یہ ہے کہ وہ اجازت پر دلالت کرنے والے الفاظ کے ذریعہ ہو، مثلاً: اجازت دینے والا کہے: میں نے اجازت دی، یا میں نے نافذ کیا، یا میں نے جاری کیا، یا میں راضی ہوں، وغیرہ۔ اجازت عمل کے ذریعہ بھی ہوسکتی ہے، مثلاً: اگر مشتری مبیع کو لے لے جس کی قیمت نہیں دی ہے اور اجازت دینے والا اس کو کرایہ پر، یا عاریت پر دے دے، یا اس کو ہبہ کردے، یا اگر مبیع مکان ہو تو اس میں رہائش اختیار کرلے تو یہ سب عملی اجازت ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إجازۃ''۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۰۔

عَقر

تعریف:

۱ - ''عقر'' (عین کے زبر کے ساتھ) لغت میں اس کا معنی زخمی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **عقر الفرس والبعير بالسيف عقرا**: اس کی کونچیں کاٹ ڈالا، دراصل عقر، کھڑے ہونے کی حالت میں تلوار سے اونٹ یا بکری کی کونچیں کاٹنا ہے، عقر پاؤں کے علاوہ میں نہیں ہوتا ہے، پھر نحر کرنے کو بھی عقر کہا جانے لگا، اس لئے کہ اونٹ کو نحر کرنے والا پہلے اس کی کونچیں کاٹتا ہے پھر اس کو نحر کرتا ہے، **العقيرة** زخمی شکار وغیرہ ہے[1]۔

فقہاء نے مندرجہ ذیل دو معانی میں اس کا استعمال کیا ہے۔

اول: زخمی کرنے کے معنی میں، یعنی اگر جانور پر قدرت نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں جان لیوا کاری زخم لگانا عقر ہے۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: عقر، باشعور مسلمان کا کسی وحشی جانور کو جس پر انتہائی دشواری کے بغیر قابو پانا ممکن نہ ہو، زخمی کرنا ہے[2]۔

''البدائع'' میں ہے: کسی بھی حصہ میں زخمی کرنا، یہ شکار یا اس کے ہم معنی جانور میں ہوتا ہے[3]۔

دوم: جانوروں کی کونچیں کاٹنے کے معنی میں[4]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵ طبع الحلبی۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۰۔

اس کا بیان غنیمت میں حاصل کردہ جانوروں کی کونچیں کاٹنے کی بحث میں آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نحر:

۲-نحر: ہار پہنانے کی جگہ ہے، اور جانور کے لبہ (سینہ کا بالائی حصہ) پر نیزہ سے زخمی کرنے کو بھی کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: **نحر البعیر ینحرہ نحرا** ۔

لہذا عقر نحر سے عام ہے۔

ب-جرح:

۳-جرح کا لغوی معنی کمانا اور، ہتھیار کے ذریعہ کسی چیز کو زخمی کرنا ہے اور فقہ کی بعض کتابوں میں عقر کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، لہذا وہ عقر سے عام ہے۔

ج-تذکیہ:

۴-تذکیہ خشکی کے جانور کے کھانے کے حلال ہونے تک رسائی کا اختیاری ذریعہ ہے، لہذا تذکیہ خاص ہے، اس لئے کہ یہ ان جانوروں میں استعمال ہوتا ہے جن کا کھانا جائز ہے۔

جانور کا گوشت کھانے کے حلال ہونے میں عقر کا اثر:

جانور کا گوشت کھانے کے حلال ہونے میں عقر کا اثر چند جگہوں میں ہوتا ہے۔

الف-اول: شکار:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شکار قابو میں نہ ہو تو اس کے بدن کے کسی بھی حصہ پر زخمی کردینے سے اس کا کھانا حلال ہوجائے گا، اگر شکاری، تسمیہ اور آلہ شکار کے تعلق سے فقہاء نے جو شرطیں ذکر کی ہیں وہ پوری طرح پائی جائیں۔

اس کی اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ**"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ تم پر کل پاکیزہ جانور حلال ہیں اور تمہارے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر کھا سکتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے، سو کھاؤ اس شکار کو جسے شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں، اور اللہ کا نام اس جانور پر لے لیا کرو)۔

حضرت ابوثعلبہ الخشنی سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہم لوگ شکار کے علاقہ میں رہتے ہیں، میں کبھی تیر کمان سے شکار کرتا ہوں اور کبھی اپنے سدھائے ہوئے، یا بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرتا ہوں، تو آپ مجھے بتائیں کہ اس میں کیا ہمارے لئے حلال ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "....**وأما ماذكرت من أنك بأرض صيد فما صدت بقوسك فاذكر اسم الله ثم كل، وما صدت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما صدت بكلبك الذى ليس معلما فأدركت ذكاته فكل**"[2] (تم نے بتایا کہ تم لوگ شکار والے

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۔

(۲) حدیث: "أما ماذكرت من أنك بأرض صيد، فما صدت

علاقہ میں رہتے ہو، تو جو شکار تم اپنے تیر کمان سے کرو اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لو پھر کھاؤ، اور جو اپنے سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لو پھر کھاؤ اور جو بغیر سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرو تو اگر اس کو ذبح کر سکو تو کھاؤ)۔

لہٰذا اگر شکار قابو میں ہو، مثلاً کوئی شخص شکار کو پھندا میں پھنسا لے اور وہ اس کے قبضہ میں آ جائے پھر کوئی دوسرا اس کو تیر سے مار کر قتل کر دے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا[1]۔

ب- دوم: اونٹ، گائے اور بکری میں سے جو بدک کر بھاگ جائے:

۲ – جو اونٹ، گائے اور بکری بدک کر بھاگ جائے اس طرح کہ اس کا مالک اس پر قابو نہ پا سکے تو وہ بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگانے سے حلال ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ غیر قابو یافتہ شکار کی طرح ہو گیا ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، یہ اس لئے کہ جانور کے گوشت کے حلال ہونے میں اصل ذبح یا نحر کرنا ہے، اور جب یہ دشوار ہو جائے تو اس کے بدل کو اختیار کیا جائے گا اور وہ عقر ہے، اس لئے اگر کوئی پالتو جانور وحشی ہو جائے، یا بدک کر بھاگ جائے، یا کنواں وغیرہ میں گر جائے تو اس کے جسم کے کسی بھی حصہ میں زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ اکثر فقہاء کا قول ہے، اور یہی حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اسی کے قائل مسروق، اسود، حسن، عطاء، طاؤس، اسحاق، شعبی، حکم، حماد اور ثوری بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا، لوگوں کے پاس گھوڑے کم تھے، قوم نے اس کا پیچھا کیا، مگر تھک گئے، ایک شخص نے اس کو تیر کا نشانہ بنایا، اللہ نے اس کو روک دیا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن لهذه البهائم أوابد. أى نفور. كأوابد الوحش فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا، وفي لفظٍ: فماند عليكم فاصنعوا به هكذا"[1] (ان جانوروں سے کچھ کبھی بدک کر بھاگ جاتے ہیں، جیسے وحشی جانور بدکتے ہیں، لہٰذا ان میں سے اگر کوئی تم پر غالب آ جائے تو اس کے ساتھ ایسا ہی کرو، دوسری روایت میں ہے: ان میں سے جو تم سے بدک کر بھاگ جائے اس کے ساتھ ایسا ہی کرو)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح میں ذبح کے وقت جانور کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی اصل کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اگر وحشی جانور قابو میں آ جائے تو حلق اور لبہ میں اس کو ذبح کرنا واجب ہے، اسی طرح پالتو اگر وحشی بن جائے تو اس کی حالت کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر گڈھے میں گر جائے اور اس کے ذبح کی قدرت نہ ہو تو اس کے ذبح سے عاجزی ہوگی اور وہ وحشی جانور کے مشابہ ہو جائے گا[2]۔

حنفیہ نے کہا کہ اونٹ، یا گائے، خواہ جنگل میں بدک جائیں یا شہر میں ان کو زخمی کر کے ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں اپنی

= بقوسک فاذكر اسم الله ثم كل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی ثعلبہؓ سے کی ہے اور حدیث طویل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵ طبع الحلبی، الدسوقی ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۰۸، المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۵۹، ۵۷۳۔

(۱) حدیث: "إن لهذه البهائم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے کی ہے، اور دوسرے الفاظ کی روایت بخاری (۶/ ۱۸۸) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الزیلعی ۵/ ۲۹۲، ۲۹۳، نہایۃ المحتاج ۱۰۵، ۱۰۸، المغنی ۸/ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔

مدافعت کر سکتے ہیں، لہذا ان کا قابو پانا ممکن نہ ہوگا، امام محمد نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جو اونٹ بدک گیا تھا وہ مدینہ میں تھا، اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کے بارے میں اونٹ کا جنگل اور شہر میں بدک جانا یکساں ہے۔

امام محمد نے کہا ہے کہ اگر بکری جنگل میں بدک کر بھاگ جائے تو اس کو عقر کے ذریعہ ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں ہے، اور اگر شہر میں بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کو ذبح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو پکڑ نا ممکن ہے۔ کیونکہ وہ اپنی مدافعت نہیں کرسکتی ہے، لہذا اس کو ذبح کرنے کی قدرت ہوگی تو عقر جائز نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ عقر ذبح کا خلیفہ ہے، اور جب تک اصل پر قدرت ہو خلیفہ کو اختیار کرنا ممنوع ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جو پالتو جانور بدک جائے اور وحشی ہوجائے، اصل پر عمل کرتے ہوئے عقر کے ذریعہ حلال نہ ہوگا، یہی ان کے یہاں مشہور ہے، مشہور کے بالمقابل ابن حبیب کا ایک قول ہے کہ گائے کے علاوہ کوئی دوسرا جانور بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، اور اگر گائے بدک جائے تو عقر کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ وحشی جانوروں میں گائے کی اصل موجود ہے، اس کی طرف لوٹ جائے گی، انہوں نے اس کو ''نیل گائے'' کے مشابہ قرار دیا ہے، ابن حبیب نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی جانور نالہ وغیرہ میں گر جائے اور اس کے ذبح کرنے سے عاجزی ہو تو مطلقاً عقر کے ذریعہ اس کا کھانا جائز ہوگا، خواہ گائے ہو، یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا جانور ہو، تا کہ مال کو ضائع ہونے سے بچایا جاسکے[2]۔

حنفیہ نے حملہ آور کو بدکے ہوئے کے ساتھ شامل کیا ہے، انہوں

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الزیلعی ۵/ ۲۹۲، فتح القدیر ۸/ ۴۱۶ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۰۳۔

نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کسی آدمی پر حملہ کردے اور وہ آدمی اس کو ذبح کی نیت سے قتل کردے تو اگر اس کے پکڑنے پر قدرت نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا اور وہ شخص اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کے پکڑنے پر قدرت نہ ہو تو وہ شکار کے درجہ میں ہوجائے گا، لہذا ان میں سے حملہ آور کو بدکے ہوئے کی طرح قرار دیا جائے گا، کیونکہ جب اس کو پکڑنا ممکن نہیں ہے تو اس کو ذبح کرنا بھی ممکن نہ ہوگا تو اس میں زخمی کرنے کو نحر کے قائم مقام قرار دیا جائے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیال''۔

غنیمت کے جانوروں کو اگر منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا:

۷- یہاں جانوروں کے عقر سے مراد، تلوار سے ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا ہے تا کہ ان سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے، لہذا اگر جنگ ختم ہوجائے اور امام دار الاسلام واپسی کا ارادہ کرے، اور اس کے ساتھ کفار سے غنیمت میں حاصل کردہ مال اور جانور ہوں تو اگر جانوروں کو دار الاسلام میں منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کے بارے میں کیا کرے گا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک صرف کھانے کے لئے ان کا عقر جائز ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے جنگی حالت کے علاوہ میں اس کو غصہ دلانے کے لئے یا ان کے اموال کو برباد کرنے کے لئے ان کے جانوروں کا عقر جائز نہ ہوگا، خواہ ہمیں اندیشہ ہو کہ وہ ان کو پکڑ لیں گے یا اندیشہ نہ ہو، اسی کے قائل اوزاعی، لیث اور ابوثور بھی ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے جس وقت یزید کو امیر بنا کر بھیجا تو ان کو وصیت کرتے ہوئے کہا کہ یزید! کسی بچہ یا عورت یا بوڑھے کو قتل نہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۴، الزیلعی ۵/ ۲۹۳۔

کرنا، کسی آبادی کو ویران نہ کرنا، کسی پھل دار درخت یا بے زبان جانور یا بکری کو کھانے کی ضرورت کے علاوہ نہ کاٹنا الخ۔

نیز اس لئے کہ "لأن النبي ﷺ نهى عن قتل شيء من الدواب صبرا"[1] (نبی ﷺ نے کسی چوپایہ کو باندھ کر قتل کرنے سے منع کیا ہے)، نیز اس لئے کہ وہ قابل احترام جانور ہے، لہذا عورتوں اور بچوں کے مشابہ ہوگا، لیکن اگر ایسا جانور ہو جس سے جنگ میں مدد لی جاتی ہو، جیسے گھوڑے تو ابن قدامہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ مسلمان جن جانوروں کو پکڑنے اور لانے سے عاجز ہوں اگر وہ ایسے جانور ہوں کہ کفار جنگ میں ان سے مدد لے سکتے ہیں جیسے گھوڑے تو ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا اور ان کو ضائع کر دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ جس کو بیع کے ذریعہ کفار تک پہنچانا حرام ہوگا، اس کو بغیر عوض کے ان کے لئے چھوڑ دینا بدرجہ اولی حرام ہوگا، اور اگر جانور کھانے کے لائق ہو تو مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھائیں، خواہ ضرورت ہو، یا نہ ہو، ان دو قسموں کے علاوہ کو ضائع کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ محض برباد اور ضائع کرنا ہوگا اور حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن ذبح الحيوان لغير مأكلة"[2] (نبی ﷺ نے کھانے کے علاوہ جانور کو ذبح کرنے سے منع فرمایا ہے)، اسی کے مثل شافعیہ کے نزدیک بھی ہے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک جانوروں کی کونچیں کاٹنا حرام ہے، کیونکہ اس میں جانور کو مثلہ کرنا ہے، بلکہ صرف ذبح کیا جائے گا، اور ذبح کر کے جلا دیا جائے گا، تاکہ کفار اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔

مالکیہ میں سے اہل مصر نے کہا ہے کہ ان کی کونچیں کاٹ ڈالنا یا ذبح کر دینا دونوں جائز ہیں، اور اہل مدینہ نے کہا ہے کہ ان کی کونچیں کاٹنا تو مکروہ ہے، ان کو صرف ہلاک کر دیا جائے گا، دونوں اقوال کے مطابق، اس کے بعد ان کو جلا دیا جائے گا، تاکہ ان سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے[1]۔

ضمان میں کتے کے کاٹنے کا اثر:

۸ - اگر کوئی کاٹ کھانے والے کتے کو چھوڑ دے، اور وہ کسی آدمی کو یا جانور کو رات میں، یا دن میں زخمی کر دے، یا کسی آدمی کے کپڑے کو پھاڑ ڈالے تو اس کے مالک پر اس کی تلف کردہ شی کا ضمان ہوگا، یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ میں امام ابو یوسف کا قول ہے، اس لئے کہ کتے کو بھڑکانا چوپایہ کو چھوڑ دینے کے درجہ میں ہے، لہذا چوپایہ چھوڑتے ہی کسی کو نقصان پہنچا دے تو اس کا تاوان چھوڑنے والے پر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ کتا اپنے اختیار سے کاٹتا ہے اور اس کو بھڑکانا تو شوق دلانے کے لئے ہے، اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

امام محمد نے کہا ہے کہ اگر مالک کتے کے آگے یا پیچھے ہوگا تو ضامن ہوگا، اور اگر پیچھے یا آگے نہ ہوگا تو ضامن نہ ہوگا اس کو امام طحاوی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ عقر کتے کا اپنا اختیاری عمل ہے، لہذا اصل یہ ہے کہ اسی پر اقتصار کیا جائے گا، اور اس کا فعل رائیگاں

(۱) حدیث: "نهى عن قتل شئ من الدواب صبرا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ذبح الحيوان......" کی روایت حاکم (۲/ ۱۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ حدیث صحیح اور بخاری کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۷، اسنی المطالب ۴/ ۱۹۶، المہذب ۲/ ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۵۸، المغنی ۸/ ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۰، فتح القدیر ۵/ ۲۲۱ شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۲/ ۱۸۱، المدونہ ۲/ ۴۰۔

ہے، البتہ آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے مالک اس کو تلف کرنے پر آمادہ کرنے والا ہوگا، لہذا تلف کا سبب بن جائے گا، اور چوپایہ کو کھینچنے یا ہنکانے کے مشابہ ہوجائے گا[1]۔

اگر کوئی شخص دوسرے کی کوٹھی میں داخل ہوا اور اس کو اس کا کتا کاٹ لے، تو اگر بلا اجازت داخل ہوا ہو تو کوٹھی کے مالک پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ خود داخل ہوکر تعدی کرنے والا ہے، اور اپنی تعدی کی وجہ سے کتے کے کاٹنے کا سبب بنا ہے۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، اور اگر مالک کی اجازت سے داخل ہو تو اس پر اس کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے تلف کرنے کا سبب بنا ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، لیکن شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ داخل ہونے کی اجازت دے اور کتے کا حال بتادے تو مکان مالک پر ضمان نہ ہوگا، اور اگر اس کو اس کا حال نہ بتائے تو ضامن ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہو، اور اس کا کتا اس کو کاٹ لے تو وہ ضامن نہ ہوگا، خواہ اس کے گھر میں اس کی اجازت سے داخل ہو یا بلا اجازت داخل ہو، اس لئے کہ کتے کا عمل رائیگاں ہے، اور مالک کی طرف سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا ہے جو کاٹنے کا سبب بن سکے، اس لئے کہ اس نے صرف کتے کو پال رکھا ہے اور یہ جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ الله فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُم''[2] (جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے تو کھاؤ اس شکار کو جسے شکاری جانور تمہارے لئے پکڑے رکھیں)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کتے کو گھر کے دروازہ پر، یا اپنی ملکیت میں باندھ کر رکھے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظاہر ہوگا اور اس سے بچنا ممکن ہوگا[1]۔

مالکیہ کے یہاں الگ تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاص شخص کو قتل کرنے کے لئے کتے کو پالے اور وہ اس کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اور اس معین شخص کے بجائے کسی دوسرے کو قتل کردے، تو اس پر دیت واجب ہوگی، اور اگر کاٹ کھانے والے کتے کو پالے مگر کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہ ہو اور وہ کسی آدمی کو قتل کردے تو اگر اس نے کسی جائز ضرورت، مثلاً: کھیتی، یا مویشی کی حفاظت کے لئے پال رکھا ہے تو اگر قتل سے پہلے اس کے مالک کو بتادے تو اس پر دیت واجب ہوگی، ورنہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

اور اگر اس کو کسی جائز ضرورت کے بغیر پال رکھا ہو تو مطلقاً ضامن ہوگا، خواہ اس کو پہلے سے جتلائے یا نہ جتلائے اور یہ اس صورت میں ہے جہاں اس کو معلوم ہو کہ یہ کاٹ کھانے والا ہے، ورنہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کا عمل چوپایہ کے عمل کی طرح ہوگا[2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۰، المغنی ۸/ ۳۳۸۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۰، اسنی المطالب ۴/ ۱۷۳۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۳، ۲۴۴، المدونہ ۶/ ۴۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۷۔

عُقر

تعریف:

۱- عین کے پیش کے ساتھ "عقر" کا ایک لغوی معنی مہر ہے، اور یہ غصب کردہ باندی کے لئے آزاد عورت کے مہر مثل کی طرح ہے، اور عُقر۔ عین کے پیش کے ساتھ، وہ مال ہے جو عورت کو شبہ میں وطی کی وجہ سے دیا جائے، اس کی اصل یہ ہے کہ باکرہ سے وطی کرنے والا جب اس سے وطی کرتا ہے تو اس کو زخمی کر دیتا ہے، اس لئے زخمی کرنے کی وجہ سے عورت کو جو کچھ دیا جاتا ہے اس کو عقر کہتے ہیں، پھر اس کے لئے اور ثیبہ دونوں کے لئے عام ہو گیا، اس کی جمع أعقار ہے۔

ابن المظفر نے کہا ہے: اگر عورت کی شرمگاہ غصب کی جائے تو اس کی شرمگاہ کی دیت اس کا عقر ہے۔

الجوہری نے کہا ہے کہ اگر عورت سے شبہ میں وطی کی جائے تو اس کا مہر عقر ہے[1]۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے "الجوہرۃ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عقر آزاد عورت میں اس کا مہر مثل ہے، اور باندیوں میں اگر باکرہ ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ اور ثیبہ ہو تو بیسواں حصہ ہوگا[2]۔

"فتح القدیر" کے حاشیہ پر "عنایہ" میں ہے کہ اگر عورت سے شبہ میں وطی کر لی جائے تو اس کا مہر عقر ہے اور اس سے مراد مہر مثل ہے، امام العتابی نے "جامع الصغیر" میں عقر کی یہی تفسیر کی ہے، امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ عقر مہر ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

اجر:

۲- "الأجر" لغت میں "أجرہ یأجرہ" کا مصدر ہے، لیکن کسی کے عمل کے صلہ میں اس کو معاوضہ اور بدلہ دینا۔ اجر کا استعمال اجارہ اور اجرت دونوں معانی میں ہوتا ہے[2]۔

قرآن کریم نے عورت کے مہر کو اجر کہا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّها النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُوْرَهُنَّ"[3] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں)۔

فقہاء اجر کو عمل کے عوض اور منفعت کے بدل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[4]۔

اجر اور عقر میں تعلق یہ ہے کہ اجر عام ہے، اس کا استعمال بضع کے منافع، یا اس کے علاوہ زمین، جانور وغیرہ کے منافع پر عقد کرنے میں ہوتا ہے، لیکن عقر کا استعمال صرف بضع کے منافع میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ صحیح نکاح میں مہر واجب ہوگا، خواہ اس سے

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) ابن عابدین ۵/۶۱، ۲/۲۸۷، ۳۸۲، ۳، البدائع ۲/۳۳۵۔

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/۴۵۹ شائع کردہ دار إحیاء التراث، المغنی ۶/۲۸۷۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، کشاف القناع ۳/۵۴۶۔

(۳) سورۂ أحزاب/۵۰۔

(۴) البدائع ۴/۱۷۶، الحطاب ۵/۳۸۹۔

وطی کرے، یا نہ کرے، لیکن نکاح فاسد میں وطی کے بغیر مہر واجب نہ ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مقرر مہر واجب ہوگا، یا مہر مثل واجب ہوگا، یا ان دونوں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نکاح'' اور ''مہر''۔

جس طرح نکاح فاسد میں وطی کی وجہ سے مہر واجب ہوتا ہے، اسی طرح شبہ میں وطی کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شبۃ''۔

عَقعق

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

عَقل

تعریف:

۱- لغت میں ''عقل'' کا ایک معنی حجر اور نہی (کامل العقل) ہے، یہ حمق کی ضد ہے، جمع عقول ہے، کہا جاتا ہے: **عقل الشئ یعقله عقلا**۔ اس کو سمجھ لیا، اس قوت کو بھی کہتے ہیں جو قبول علم کے لئے تیار ہو۔

اس کا ایک معنی دیت ہے، کہا جاتا ہے: **عقل القتیل یعقله عقلا**: مقتول کی دیت ادا کی، **عقل منه** اس کی طرف سے دیت ادا کیا، جب اس پر دیت لازم ہو اور اس کی طرف سے ادا کرے [۱]۔

شریعت میں عقل وہ قوت ہے جو قبول علم کے لئے تیار ہو، ایک قول ہے کہ طبیعت ہے جس کے ذریعہ انسان خطاب سمجھنے کا اہل ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ دل میں ایک نور ہے جس سے اچھے، برے، حق اور باطل کی معرفت حاصل ہوتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

لب:

۲- ''لب''، ہر قسم کے عیوب سے پاک وصاف خالص عقل ہے، اس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۔

کا نام لب اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان کے اندر جتنی قوتیں ہیں ان میں یہ خالص ہے، کیونکہ ہر شئی کا لب اس کا خالص اور منتخب حصہ ہے، شئ لباب، خالص چیز۔

ایک قول یہ ہے کہ لب، خالص عقل اور تیز فہمی کو کہتے ہیں، چنانچہ ہر لب عقل ہے، لیکن ہر عقل لب نہیں ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی نے ان احکام کو جنہیں خالص عقل والے ہی سمجھ سکتے ہیں، ''اولوا الالباب'' کے ساتھ متعلق کیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ'' [1] (اور نصیحت تو بس صاحبان فہم ہی قبول کرتے ہیں)۔

اجمالی حکم:

عقل سے متعلق احکام کتب فقہ کے ابواب میں مذکور ہیں، ان میں سے ایک مکلّف بنانے کے ساتھ خاص ہے، اس کا بیان حسب ذیل ہے:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کے اندر عقل مکلّف بنائے جانے کی بنیاد ہے، چنانچہ جس کو عقل نہ ہو، مثلاً: مجنون، تو اگر چہ مسلمان بالغ ہو اس پر نماز، روزہ، حج، جہاد وغیرہ کوئی عبادت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"** [2] (تین آدمی مرفوع القلم ہیں، سونے والا جب تک کہ بیدار نہ ہوجائے، اور بچہ جب تک بالغ نہ ہوجائے، اور مجنون جب تک اس کو عقل نہ آجائے)۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر عاقل کے مالی تصرفات معتبر نہیں ہوں گے، لہذا نہ اس کی بیع صحیح ہوگی نہ اجارہ، نہ وکالت نہ رہن، عقود مالیہ، یا غیر مالیہ میں سے کسی عقد میں وہ ایک رکن نہیں ہوسکتا ہے، جیسے نکاح، خلع، صلح، ضمان، ابراء اور تمام عقود وفسوخ، اس کے اقوال کا اعتبار نہ ہوگا، نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوگا نہ نقصان، لہذا نہ اس کا اسلام لانا صحیح ہوگا، نہ اس کا مرتد ہونا معتبر ہوگا، نہ اس کی طلاق وظہار کا کوئی اعتبار ہوگا، نسب، یا مال وغیرہ میں اس کے اقرار کا اعتبار نہ ہوگا، نہ اس کی شہادت وخبر معتبر ہوگی۔

اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس آدمی کی عقل ختم ہوجائے اس سے ولایت ختم ہوجائے گی، خواہ ولایت عامہ ہو یا خاصہ، خواہ یہ ولایت اس کے لئے شریعت کی طرف سے ثابت ہو، جیسے ولایت نکاح یا سپرد کرنے کی وجہ سے ثابت ہو جیسے ولایت قضاء وایصاء، اس لئے کہ جب اس کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں رہی، تو دوسرے پر بدرجہ اولی ولایت باقی نہیں رہے گی۔

۴- البتہ فقہاء نے کہا ہے کہ غیر عاقل، مثلاً: مجنون، مدہوش، معتوہ اور بچہ کے بعض افعال معتبر ہیں، اور ان پر ان کے نتائج واحکام مرتب ہونگے، جیسے اس کا اپنی بیوی کو حاملہ بنادینا، دوسرے کے مال کو ضائع کردینا، اس کی وطی کی وجہ سے مہر کا مؤکد ہوجانا، اسی طرح اس کو دودھ پلانے، سامان اٹھانے، لکڑی چننے اور شکار کرنے وغیرہ پر احکام مرتب ہوں گے [1]۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۹، نیز دیکھئے: لسان العرب، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للأصفهانی۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعات: ۹۴۱، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۵۷، ۹۶۰، البدائع ۷/ ۲۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۴۳، ۲۰۴، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲۷۳، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۹، ۳۵۶، ۳۴۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۵، ۱۹۸، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۶۴، ۳۱۴، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۷۶، ۷/ ۱۲۲، ۴/ ۱۰، ۸۴، ۶۴، ۱۳۷، ۴۲۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱/ ۳۳۹، ۴۰۰، ۸/ ۲۱۵، ۱۲۴، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تکلیف''فقرہ/ ۴، ''أہلیۃ''، ''جنون'' فقرہ/ ۹، ''عتہ''فقرہ/ ۵، ''تمییز'' فقرہ/ ۹، ''حجر''فقرہ/ ۹، ''ولایۃ''، ''شہادۃ'' فقرہ/ ۱۷، ''قضاء'' اور ''عقد'' فقرہ/ ۲۹۔

ان ہی میں وضو کا ٹوٹنا بھی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنون، اغماء، سکر یا اس کے مشابہ عقل کو زائل کرنے والی دواؤں کے ذریعہ اگر عقل ختم ہوجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نوم''، ''وضو'' اور ''جنون''۔

ان ہی میں سے عقل پر جنایت کرنا بھی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنایت کے ذریعہ عقل کو ختم کرنے پر قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا انضباط ممکن نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ جنایت کے محل کے علاوہ میں ہے، کیونکہ محل عقل میں اختلاف ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قصاص''، ''قود''۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اگر جنایت کی وجہ سے عقل ختم ہوجائے تو اس میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی ﷺ کے اس خط میں جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا ہے: **''وفي العقل الدية''**[۳] (عقل میں دیت ہے)۔

نیز اس لئے کہ اہم ہونے میں تمام قوتوں میں اعلی واشرف ہے، اس میں سب سے زیادہ نفع بخش ہے، چنانچہ اسی کے ذریعہ انسان جانور سے ممتاز ہوتا ہے، اس کے ذریعہ معلومات کے حقائق سے واقف ہوتا ہے، اسی سے مصالح کی طرف رہنمائی پاتا ہے، اس کی وجہ سے نقصان دہ امور سے پرہیز کرتا ہے، اس کی وجہ سے وہ مکلّف ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ ماہرین کے قول کے مطابق مقررہ مدت میں اس کی واپسی کی امید نہ ہو، اور اگر مقررہ مدت میں اس کی واپسی کی امید ہو تو انتظار کیا جائے گا، اگر لوٹ آئے تو ضمان نہ ہوگا، جیسا کہ اس شخص کا دانت توڑنے میں جس کا بچپن والا دانت نہ ٹوٹا ہو[۱]۔

۵- عقل کا دوسرا معنی دیت ہے، یعنی وہ مال جو آزاد پر اس کی جان یا اس سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' فقرہ/ ۵۶۔

عُقلة

دیکھئے: ''سُلامیٰ''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳، ۴/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸، کشاف القناع ۵/ ۵۰۔

(۳) حدیث: ''وفي العقل الدية'' کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، ۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی تخریج کی ہے، اور اس کی اسانید پر کلام کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۷، کشاف القناع ۶/ ۵۰۔

عُقم

تعریف:

۱-عقم (عین کے زبر اور پیش کے ساتھ) وہ خشکی ہے جو اثر کے قبول کرنے سے مانع ہو۔

عقیم: بانجھ، جس کو اولاد نہ ہو، اس کا اطلاق مذکر مؤنث دونوں پر ہوتا ہے، اگر عورت حاملہ نہ ہو تو کہا جاتا ہے: عقمت المرأۃ ۔ اس کی صفت عقیم ہے[۱]۔ اللہ تعالی نے اپنے نبی حضرت ابراہیمؑ کی بیوی کی گفتگو نقل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ"[۲] (اور بولیں کہ بڑھیا بانجھ کے اولاد)۔

حدیث میں ہے: "سوداء ولود خیر من حسناء عقیم"[۳] (بچہ جننے والی کالی عورت، خوبصورت بانجھ سے بہتر ہے)، اسی طرح جس مرد کو اولاد نہ ہو اس کو کہتے ہیں: رجل عقیم وعقام۔

فقہاء کے یہاں عقم کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی، المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ ذاریات/۲۹۔

(۳) حدیث: "سوداء ولود خیر من حسناء عقیم" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۹/۴۱۶، ۱۰۰۴ طبع الدار العربیہ للطباعہ) میں حضرت معاویہ بن صبرہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴/۲۵۸ طبع دار السعادہ) میں کہا: اس کی اسناد میں علی بن الربیع ہیں جو ضعیف ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

عقر:

۲- "عقر" کا ایک معنی بانجھ ہونا بھی ہے، استعقام الرحم، حمل نہ ٹھہرنا، جب عورت کو حمل نہ ٹھہرے تو کہا جاتا ہے: عقرت المرأۃ: اس کی صفت عاقر ہے[۱]۔ قرآن کریم میں اللہ تعالی کے نبی حضرت زکریا علیہ السلام کی گفتگو نقل کرتے ہوئے کہا ہے: "وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا"[۲] (اور میری بیوی بانجھ ہے) یعنی بانجھ ہے، اس کا استعمال زخمی کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

لہذا عقر عقم سے عام ہے۔

عقم سے متعلق احکام:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کا ارادہ کرنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ باکرہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرے، اس کے بارے میں یہ بات اس کے قریبی رشتہ داروں کی حالت سے معلوم ہوگی، اس لئے کہ نکاح میں شارع کا اہم مقصد نسل ہے، اور نسل لوگوں پر اللہ تعالی کی سب سے بڑی نعمت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَّنِسَآءً"[۳] (اے لوگو! اپنے رب سے تقوی اختیار کرو جس نے تم سب کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہ کثرت مرد اور عورتیں پھیلا دیئے)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "والله جَعَلَ لَكُم مِنْ

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، مختار الصحاح۔

(۲) سورۂ مریم/۵۔

(۳) سورۂ نساء/۱۔

أَنفُسِكُم أَزْوَاجًا، وَجَعَلَ لَكُم مِنْ أَزْوَاجِكم بَنِينَ وَحَفَدَةً''[۱] (اور اللہ نے تم ہی میں سے تمہارے لئے بیویاں بنائیں اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں سے بیٹے اور پوتے پیدا کئے) اور نبی ﷺ نے بچہ حاصل کرنے کے اسباب اختیار کرنے پر ترغیب دلائی ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "تزوجوا الولود الودود، فإنی مکاثر بکم الأمم یوم القیامة''[۲] (تم لوگ بچہ جننے والی، محبت کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو، قیامت کے دن تمہارے ذریعہ دوسری امتوں کے مقابلہ میں میری امت کی تعداد زیادہ ہوگی)، اور بانجھ عورتوں سے شادی کرنے سے منع فرمایا، چنانچہ حدیث میں ہے: "لا تزوجن عاقرا''[۳] (بانجھ عورتوں سے ہرگز نکاح نہ کرو)، اسی طرح آپ ﷺ نے ہر اس عمل سے منع فرمایا جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں نسل کو معطل کرنا لازم آئے، چنانچہ آپ ﷺ نے عورتوں کو ان کے پیچھے کے مقام میں دخول سے منع فرمایا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن اللہ لا یستحی من الحق لا تأتوا النساء فی أعجازھن''[۴] (بے شک اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے، عورتوں سے ان کے پیچھے کے مقام میں وطی نہ کرو)۔

آپ ﷺ نے عزل کو بھی ناپسند کیا، حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس عزل کا تذکرہ آیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فلم یفعل أحدکم؟ فإنه لیست من نفس مخلوقة إلا اللہ خالقھا''[۱] (تم کیوں ایسا کروگے اس لئے کہ جو جان پیدا ہونے والی ہے، اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پیدا کرے گا)، مذکورہ بالا چیزوں سے منع کرنے کی وجہ نسل کو معطل کرنا ہے، جو نکاح کی مشروعیت سے شارع کا اہم مقصد ہے۔

بانجھ عورت کا نکاح:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقم ایسا عیب نہیں کہ اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے میں اس کو پائے تو اس کی وجہ سے اس کو عقد نکاح کے فسخ کا مطالبہ کا حق حاصل ہو، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ حسن نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے کو بانجھ پائے تو اس کو اختیار ہوگا، امام احمد نے کہا ہے کہ مرد کے لئے بہتر ہے کہ نکاح سے قبل اس کی وضاحت کردے، ہوسکتا ہے کہ اس کی بیوی کو بچہ کی خواہش ہو، اور یہ ابتداء نکاح میں ہوگا، نکاح ہوجانے کے بعد اس کی

---

(۱) سورۂ نحل ر۷۲۔

(۲) حدیث: "تزوجوا الولود الودود فإنی مکاثر بکم الأمم یوم القیامة'' کی روایت احمد (۱۵۸/۳ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (الإحسان ۳۳۸/۹ طبع الرسالہ) میں حضرت انسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۲۵۲/۴، ۲۵۸ طبع دار السعادہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) الأثر: "لا تزوجن عاقرا'' کی روایت حاکم (۲۹۰/۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عیاض بن غنمؓ سے کی ہے۔ ابن حجر نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر (۱۱۶/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۴) حدیث: "إن اللہ لایستحی من الحق، لاتأتوا النساء فی أعجازھن'' کی روایت احمد (۲۱۳/۵ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۶۱۹/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت خزیمہ بن ثابتؓ سے کی ہے، منذری نے اس کو

= الترغیب والترہیب (۲۹۰/۳ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ اور نسائی نے مختلف اسناد سے کی ہے، اس میں سے ایک سند اچھی ہے۔

(۱) حدیث: "فلم یفعل أحدکم؟ فإنه لیست من نفس مخلوقة إلا اللہ خالقھا'' کی روایت ابوداؤد (۶۲۳/۲ طبع عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴۳۵/۳) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے، بخاری و مسلم نے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

وجہ سے حق فسخ حاصل نہ ہوگا، اگر اس کی وجہ سے حق ہوتا تو آئسہ ہونے کی وجہ سے ضرور ہوتا، نیز اس لئے کہ عقم کا یقینی علم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جوانی میں ان کو اولاد نہیں ہوتی ہے، اور بوڑھاپے میں ہوتی ہے، لیکن جس میں بانجھ پن ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ عقد سے قبل دوسرے فریق کو بتادے، البتہ یہ بتانا اس پر واجب نہیں ہوگا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عیب'' اور ''فسخ''۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ جس عیب کی وجہ سے زوجین میں سے ایک کو دوسرے سے نفرت ہو اور نکاح کا مقصد رحمت ومحبت حاصل نہ ہو اس کی وجہ سے فسخ واجب ہوگا[۲]۔

جنایت کے ذریعہ حاملہ ہونے اور حاملہ کرنے کی قوت کو باطل کردینا:

۵- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جنایت کے ذریعہ عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کی حاملہ بنانے کی قوت کے ختم کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نسل ختم ہوگئی، لہذا دیت پوری ہوگی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' فقرہ/ ۶۲۔

دواء کے ذریعہ نسل کو ختم کرنا:

۶- مرد کے لئے ایسی دوا استعمال کرنا جس سے شہوت بالکل ختم ہوجائے حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے ایسی دوا استعمال کرنا جس سے حمل نہ ٹھہرے حرام ہے[۳]۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۵۳۴، المغنی ۶/ ۶۵۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۶، ۱۴۹۔
(۲) زاد المعاد ۵/ ۱۸۲۔
(۳) شرح روض الطالب ۳/ ۱۰۷، حاشیۃ الجمل ۴/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، القلیوبی ۲/ ۲۰۶۔

عُقُوبۃ

تعریف:

۱- عقوبۃ لغت میں عقاب کا اسم ہے، عقاب (عین کے زیر کے ساتھ)، اور معاقبت: آدمی کو اس کی برائی کا بدلہ دینا ہے کہا جاتا ہے: ''عاقبه بذنبه معاقبة وعقابا'' اس سے اس کا مواخذہ کیا[۱]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ''[۲] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، اصطلاح میں: عقوبت وہ تکلیف ہے جس کا مستحق انسان جنایت کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا کہ طحاوی نے اس کی تعریف کی ہے[۳]۔ بعض حضرات نے اس کی تعریف مارنے یا کاٹنے وغیرہ سے کی ہے، اس کو عقوبت اس لئے کہتے ہیں کہ جرم کے بعد ہوتی ہے، ''تعقبه'' سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پیچھے آنا ہے[۴]۔

بعض حضرات نے عقوبت اور عقاب میں فرق کیا ہے، انسان کو دنیا میں جو سزا ملے وہ عقوبت ہے اور آخرت میں جو سزا ملے وہ عقاب ہے[۵]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، متن اللغہ۔
(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۳۸۸۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۱۴۰۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۳۸۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جزاء:

۲- جزاء کا ایک معنی غناء اور کفایہ ہے، (پورا بدلہ جو دوسرے سے مستغنی کردے) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا"[1] (اور اس دن سے ڈرتے رہو جب نہ کوئی کسی کے حق میں بدلہ بن سکے گا)، جزاء وہ ہے جس میں پوری کفایت ہو، اگر خیر کے مقابلہ میں ہوگا تو خیر ہوگا، اور اگر شر کے مقابلہ میں ہوگا تو شر ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَهٗ جَزَاءً الْحُسْنٰى"[2] (سو اس کے لئے اچھا معاوضہ ہے)، نیز ارشاد ہے: "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا"[3] (اور برائی کا بدلہ برائی ہے ویسی ہی)۔

اس لئے جزاء عقوبت سے عام ہے، کیونکہ اس کا استعمال خیر اور شر دونوں میں ہوتا ہے، اور عقوبت برے مواخذہ کے ساتھ خاص ہے۔

ب- عذاب:

۳- کلام عرب میں عذاب کی اصل "ضرب" (مارنا) ہے، پھر ہر تکلیف دہ سزا کے لئے اس کا استعمال ہونے لگا، پھر بطور استعارہ اس کا استعمال مشقت آمیز امور میں ہونے لگا، چنانچہ کہا جاتا ہے: سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے۔

ابو ہلال العسکری کی فروق میں ہے: عذاب وعقاب میں فرق یہ ہے کہ عقاب میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص اس سزا کا مستحق ہے، اور اس کو عقاب اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مجرم اپنے عمل کے بعد اس کا مستحق

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۸۔

(۲) سورۂ کہف/ ۸۸۔

(۳) سورۂ شوریٰ/ ۴۰۔

ہوتا ہے، اور عذاب میں ہوسکتا ہے کہ وہ مستحق ہو یا مستحق نہ ہو[1]۔

عقوبت کے اقسام:

۴- مختلف اعتبار سے عقوبت کی تین قسمیں ہیں:

تقسیم اول: اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس کی تین بنیادی قسمیں ہیں، قصاص، حد اور تعزیر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قصاص" اور "تعزیر" فقرہ/ ۵۔

تقسیم دوم: حقوق اللہ یا حقوق العباد کے تعلق کے اعتبار سے اس کی درج ذیل قسمیں ہیں:

الف- عقوبت جو اللہ تعالیٰ کا حق ہو جیسے حد زنا، حد سرقہ اور حد شرب۔

ب- عقوبت جو بندوں کا حق ہو جیسے قصاص۔

ج- عقوبت جس کا تعلق دونوں حقوق سے ہو، جیسے حد قذف۔

دیکھئے: اصطلاح "حق"، فقرہ/ ۱۳ اور ۱۵۔

تقسیم سوم: ان دونوں حقوق کے اعتبار سے اس کی چند قسمیں ہیں:

الف- عقوبت کاملہ، جیسے حد زنا، حد سرقہ اور حد شرب۔

ب- عقوبت قاصرہ، جیسے قاتل کا مقتول کی وراثت سے محروم ہونا۔

ج- عقوبت جس میں عبادت کا پہلو بھی ہو، اور عبادت کا پہلو اس میں غالب ہو جیسے کفارۂ یمین، اور کفارۂ قتل۔

د- عقوبت جس میں عبادت کا بھی پہلو ہو، اور عقوبت کا پہلو اس میں غالب ہو جیسے رمضان المبارک میں روزہ توڑنے کا کفارہ[2]۔

(۱) الفروق فی اللغۃ ص ۱۹۹۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہرنوع کی تفصیل اس کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

کچھ اور دوسری سزائیں بھی ہیں جن سے فقہاء بحث کرتے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں۔

الف-غرہ:

۵-غرہ ہر چیز کے ابتدائی حصہ کو کہتے ہیں، شریعت میں اس کا ایک معنی وہ ضمان ہے جو حمل پر جنایت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس کی قیمت دیت کے بیسویں حصہ کے برابر ہوتی ہے، اور وہ پانچ اونٹ یا پانچ سو درہم ہیں[۱]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''غرۃ'' دیکھی جاسکتی ہے۔

ب-ارش:

۶-ارش عام طور پر اس مال کو کہتے ہیں جو قتل سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہوتا ہے، اور کبھی جان کے بدل کو بھی کہا جاتا ہے، تو یہ دیت کی ایک قسم ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اَرش'' فقرہ/۱ میں ہے۔

ج-وراثت اور وصیت سے محروم ہونا:

۷-میراث اور وصیت سے محروم ہونا قتل کے جرم کی ثانوی سزا ہے، اگر جرم اپنے مخصوص دلائل کے ذریعہ ثابت ہوجائے اور قاتل کے خلاف سزائے قتل کا فیصلہ کر دیا جائے تو وہ مقتول کی وراثت اور وصیت سے بھی محروم ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''ليس للقاتل شيء من الميراث''[۱] (قاتل کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا وصية لقاتل''[۲] (قاتل کے لئے کوئی وصیت نہ ہوگی)۔ کیا قاتل میراث سے محروم ہوگا اگر قتل عمداً یا خطأً یا مطلقاً ہو؟

اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، اس کو اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/۱۷) اور ''وصیۃ'' میں دیکھا جائے۔

عقوبت حد کی اقسام:

۸-حد شریعت میں مقررہ سزا ہے جو اللہ تعالی کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے، وہ معین و محدود ہے، اس میں کوئی اصلاح یا تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے، ہر حد والے جرم کے لئے مقررہ سزا ہے، البتہ حدود کو واجب کرنے والے جرائم کے اعتبار سے اس کی مختلف قسمیں ہیں۔ وہ جرائم حسب ذیل ہیں: زنا، قذف، شرب خمر، سرقہ، قطع طریق (ڈکیتی)، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح مرتد اور باغی ہونا بھی ہے، ان دونوں میں قدرے اختلاف ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۳۰۳، حاشیۃ الجمل ۵/۱۰۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۸۰۴۔

(۱) حدیث: ''ليس للقاتل شيء من الميراث'' کی روایت دارقطنی (۴/۲۳۷ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۶/۲۲۰ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور سیوطی نے اسے حسن قرار دیا ہے، مناوی نے کتاب الفرائض میں زرکشی سے ابن عبدالبر کا قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، اور اس کے بہت سے شواہد ہیں (دیکھئے: فیض القدیر ۵/۳۸۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: ''لا وصية لقاتل'' کی روایت دارقطنی (۴/۲۳۶، ۲۳۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں مبشر بن عبید ہیں، دارقطنی نے کہا ہے کہ یہ متروک الحدیث ہیں، حدیث وضع کیا کرتے تھے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۱۴ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے ''الأوسط'' میں کی ہے، اس میں ایک راوی بقیہ ہیں وہ تدلیس کیا کرتے تھے۔

ان حدود کے عقوبات کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تعزیری سزائیں:

۹-تعزیر ایسی سزا ہے جس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، یہ اللہ تعالی اور انسانوں کے حق کے طور پر مشروع ہے۔

اس کے مشروع ہونے کی غرض مجرم کو زجر وتوبیخ کرنا، اور اس کی اصلاح وتربیت کرنا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے [۱]۔ تعزیر ان معاصی میں مشروع ہے جن میں حدود یا کفارہ نہیں ہیں [۲]۔

تعزیری سزاؤں میں کسی مقدار کے متعین نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تعزیر میں ہر قسم کی سزا مشروع اور جائز ہے، بلکہ کچھ سزائیں ایسی ہیں کہ ان کو تعزیری سزا کے طور پر نافذ کرنا جائز نہیں ہے، جیسے جان لیوا مار پیٹ، چہرہ پر مارنا، جلانا، داغ دینا اور داڑھی مونڈ دینا وغیرہ [۳]۔

کچھ تعزیری سزائیں مشروع اور جائز ہیں، قاضی مجرم کی حالت کے اعتبار سے تعزیر کا جو مقصد ہے یعنی اصلاح وتادیب اس کو بروئے کار لانے کے لئے جو مناسب سمجھے گا نافذ کرے گا، جیسے کوڑا مارنا، قید کرنا، ڈانٹ ڈپٹ کرنا، سماجی بائیکاٹ کرنا اور مالی تعزیر کرنا وغیرہ۔

تعزیر کے احکام، اس کی اقسام اور اس کے اسباب کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" (فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات کے فقرات) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۶۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴۔
(۲) معین الحکام رص ۱۸۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، کشاف القناع ۴/ ۷۵۔
(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۱، کشاف القناع ۴/ ۷۴۔

چند سزائیں دینا:

۱۰-بعض فقہاء نے ایک جرم میں چند سزاؤں کے جمع ہوجانے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن مختلف حیثیت سے، چنانچہ کبھی تعزیر حد کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے، حنفیہ غیر محصن زانی کے جلا وطن کرنے کو حد زنا میں شمار نہیں کرتے ہیں، البتہ حد میں کوڑا لگانے کے بعد تعزیر کے طور پر جلا وطن کرنے کی اجازت دیتے ہیں [۱]۔ مالکیہ نے کہا ہے کہ عمداً زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور بطور تعزیر اس کی تادیب کی جائے گی۔ اسی طرح شافعیہ نے قتل سے کم درجہ کے جرم میں قصاص کے ساتھ تعزیر کے جمع ہونے کو جائز قرار دیا ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ جس قتل میں قصاص معاف کردیا جائے اس میں قاتل پر دیت واجب ہوگی اور تعزیر کے طور پر اس کو سو کوڑا مارا جائے گا اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا [۲]۔

عقوبات کا تداخل:

۱۱-عقوبات کے تداخل سے مراد یہ ہے کہ ایک عقوبت حجم ومقدار میں اضافہ کے بغیر دوسرے میں داخل ہوجائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر حدود کی جنس اور سبب ایک ہو تو ان میں تداخل ہوگا، لہذا اگر کوئی چند بار زنا کرے یا چند بار چوری کرے، اس پر چند بار زنا کے لئے ایک ہی حد جاری ہوگی، اور چند بار کی چوری کے لئے ایک ہی حد جاری ہوگی [۳]۔

(۱) معین الحکام رص ۱۸۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۴۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۶۶، الحطاب ۶/ ۲۴۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۶۶، ۲۶۷۔
(۳) سابقہ مراجع۔

قصاص کے عقوبات کے تداخل میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کے بیان کی تفصیل اصطلاح ''تداخل'' (فقرہ/۱۸) میں دیکھی جائے۔

عُقُوق

دیکھئے: ''برالوالدین''۔

عَقِیق

تعریف:

۱- لغت میں عقیق وہ وادی ہے جس کو سیلاب نے کھود دیا ہو۔

ابومنصور نے کہا ہے: وہ نالہ جس کو سیلاب کے پانی نے زمین میں کھود دیا ہو اور اس کو چوڑا اور وسیع کر دیا ہو''عقیق'' کہلاتا ہے۔ اس کی جمع ''اعقۃ'' اور ''عقائق'' ہے۔

ابن منظور نے کہا ہے: عقیق حجاز میں ایک وادی ہے، اسم کے غلبہ کی طرح اس پر صفت غالب ہے، اور اس پر الف لام کا داخل کرنا لازم ہے۔

بلاد عرب میں چند جگہیں ہیں جن کو عقیق کہا جاتا ہے، ایک عقیق یمامہ کے کنارے ہے، ایک عقیق مدینہ کے قریب ہے، اور ایک عقیق جس کا پانی تہامہ کے گڑھوں میں گرتا ہے اور ایک عقیق القنان ہے۔

نیز عقیق سرخ پتھر ہے جس سے نگینے بنائے جاتے ہیں، واحد ''عقیقۃ'' ہے، ''المصباح المنیر'' میں ہے کہ عقیق ایک پتھر ہے جس سے نگینے بنائے جاتے ہیں[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجر:

۲- "حجر" (پتھر) ہے، اس کی جمع قلت احجار اور جمع کثرت حجار اور حجارۃ ہے[1]۔

چنانچہ عقیق کے ایک معنی کے اعتبار سے حجر اس سے عام ہے۔

ب-معدن (کان):

۳-معدن کا ایک معنی ہر چیز کی جگہ جس میں اس کی بنیاد اور پیدائش ہو، جیسے سونا، چاندی اور دوسری چیزوں کا معدن۔

معادن: وہ جگہ ہیں جہاں سے زمین کے خزانے نکالے جاتے ہیں[2]۔

معدن ایک معنی کے اعتبار سے عقیق سے عام ہے۔

ج-یاقوت:

۴- یاقوت ایک ہیرا ہے، سب سے عمدہ ہوتا ہے جو نارنگی مائل سرخ ہو[3]۔

عقیق اور یاقوت ان پتھروں میں سے ہیں جو زینت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

اجمالی حکم:

عقیق کے دونوں معانی کے اعتبار سے کچھ احکام اس سے متعلق ہیں:

اول: وادی کے معنی میں عقیق:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اہل عراق اور ادھر کے رہنے والوں کے لئے ذات عرق میں عقیق سے احرام باندھنا افضل ہے، عقیق ایک وادی ہے جو ذات عرق کے پیچھے مشرقی جانب اس سے متصل ہے، علامہ نووی نے کہا ہے کہ ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ عقیق سے احرام باندھنے میں احتیاط ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس میں ذات عرق کے بارے میں جو التباس ہے اس سے سلامتی ہے، اس لئے کہ ذات عرق ایک گاؤں تھا جو ویران ہو گیا، اور اس کے مکانات کعبہ کی جانب ہٹ گئے ہیں، اس وقت اس کے جو مکانات ہیں ان سے کچھ پہلے احرام باندھنے میں احتیاط ہے[1]۔ ان حضرات نے احتیاط کے ساتھ ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے تائید حاصل کی ہے، انہوں نے کہا: "وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق"[2] (اللہ کے رسول ﷺ نے اہل مشرق کے لئے عقیق کو میقات مقرر کیا)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اہل عراق کے لئے میقات ذات عرق ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اِحرام"، فقرہ ۴۸۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/ ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸۔
(۲) حدیث ابن عباس: "وقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۸۵) نے کی ہے، اس کی اسناد میں انقطاع ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۳/ ۱۴) میں ہے۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰۔

دوم: عقیق ایک قسم کا پتھر کے معنی میں:

الف-عقیق سے تیمّم کرنا:

۶-عقیق سے تیمّم کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عقیق سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ عقیق سے تیمّم کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ زمین کی جنس سے ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح "تیمّم"، فقرہ/۲۶ میں ہے۔

ب-عقیق کی زکاۃ:

۷-عقیق میں زکاۃ کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ تمام جواہرات کی طرح عقیق میں بھی زکاۃ واجب نہ ہوگی الا یہ کہ تجارت کے لئے ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا زكاة في حجر"[2] (کسی پتھر میں زکاۃ نہیں ہے)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ عقیق میں زکاۃ واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد خداوندی عام ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِنَ الْأَرْضِ"[3] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔ اور اس لئے بھی کہ وہ معدن ہے، لہذا سونا چاندی کی طرح اس سے نکلنے والی چیز میں بھی زکاۃ ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ مال ہے اگر غنیمت میں ملے تو اس میں خمس واجب ہوگا، لہذا جب اس کو معدن سے نکالے گا تو سونا کی طرح اس میں بھی زکاۃ واجب ہوگی، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ جس معدن سے زکاۃ کا وجوب متعلق ہوتا ہے وہ زمین سے نکلنے والی تمام اشیاء ہیں جو زمین میں پیدا ہوں اور اس کی جنس سے نہ ہوں، اور قابل قیمت ہوں، جیسے لوہا، یاقوت، زبرجد اور عقیق[1]۔

ج-عقیق میں سود:

۸-عقیق میں مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ربا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں سود کی علتیں مکمل نہیں پائی جاتی ہیں، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی اس میں سود نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کیلی یا وزنی نہیں ہے البتہ اگر لوگوں میں کیل یا وزن کے ذریعہ اس کے فروخت کرنے کا رواج ہو جائے تو سود ہوگا[2]۔

د-عقیق میں بیع سلم:

۹-عقیق میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقیق میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے افراد میں غیر معمولی فرق ہوتا ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقیق میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس

---

(۱) فتح القدیر ۱/۸۸، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحاوی/۶۴۔

(۲) حدیث: "لا زكاة في حجر" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۱۶۸۱/۵) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے مجہول ہونے کا ذکر بھی کیا ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۲/۱۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۶۱، مغنی المحتاج ۱/۳۹۴، المجموع ۶/۶، کشاف القناع ۲/۲۲۲، ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۷، روضۃ الطالبین ۳/۷۷، کشاف القناع ۳/۲۵۱، ۲۶۳۔

حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جب وزن کے ذریعہ ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ پتھر اور نگینوں کی تمام اقسام میں مطلقاً بیع سلم جائز ہے [۱]۔

ھ۔ عقیق سے زینت اختیار کرنا:

۱۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کے لئے عقیق کی انگوٹھی پہننا جائز ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ مستحب ہے، ابن رجب نے کہا ہے کہ اکثر اصحاب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستحب نہیں ہے، ایک روایت کے مطابق امام احمد کے کلام سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے [۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۰۵/۴، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵۳/۷/۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۲۵۲/۲، کشاف القناع ۲۹۱/۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۹/۵، مواہب الجلیل ۱۲۷/۱، مغنی المحتاج ۳۰/۱، کشاف القناع ۲۳۹/۲۔

عَقِیقَۃ

تعریف:

۱ - لغت میں عقیقہ عمدہ پتھروں کے لال نگ کو کہتے ہیں، کبھی یہ پیلا یا سفید بھی ہوتا ہے، آدمی یا چوپایہ کے نومولود بچے کا بال جو ماں کے پیٹ میں رہنے کے زمانہ میں ہوتا ہے، عقیقہ کہلاتا ہے، اسی طرح نومولود بچے کا بال مونڈنے کے وقت اس کی طرف سے جو جانور ذبح کیا جاتا ہے، اس کو بھی عقیقہ کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: "**عق فلان یعق**": عین کے ضمہ کے ساتھ بھی یعنی اس نے اپنے نوزائیدہ بچے کا بال مونڈا، "**عق فلان عن مولودہ یَعُقّ**"، عین کے ضمہ کے ساتھ بھی اس کی طرف سے جانور ذبح کیا [۱]۔

اصطلاح میں عقیقہ: وہ جانور ہے جو نیت اور مخصوص شرائط کے ساتھ، اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے نوزائیدہ بچے کی طرف سے ذبح کیا جائے۔

بعض شافعیہ نے اس کا نام عقیقہ رکھنے کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اس کا نام "نسیکہ" یا "ذبیحہ" رکھنا مستحب ہے [۲]۔

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۱۶۴/۸، ۱۶۵، نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الرشیدی والشبر املسی ۱۳۱/۷/۸، مطالب أولی النہی ۴۹۲/۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اُضحیۃ:

۲- اُضحیہ: وہ جانور ہے جو مخصوص شرائط کے ساتھ ایام نحر میں اللہ تعالی کی عبادت کے لئے ذبح کیا جائے۔

عقیقہ اور اضحیہ دونوں اللہ تعالی کی عبادت اور اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنے کے لئے ذبح کئے جاتے ہیں۔

البتہ اللہ تعالی نے والدین پر نوزائیدہ بچے کے ذریعہ جو انعام کیا ہے اور بچے پر زندگی کی نعمت دے کر احسان کیا ہے، اسی پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے اور اس کی عبادت کے لئے جو جانور ذبح کیا جاتا ہے وہ عقیقہ ہے، اور پورے سال میں اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق بچہ کی ولادت سے ہے خواہ سال کے کسی بھی وقت میں ہو۔

اضحیہ: وہ جانور ہے جو زندگی کی نعمت پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے اور اس کی عبادت کے لئے ایام نحر میں ذبح کیا جائے، اور یہی اس کا وقت بھی ہے۔

ب-ہدی:

۳- ہدی وہ جانور ہے جو تمتع وغیرہ کی وجہ سے ایام نحر میں، حرم میں ذبح کیا جائے، عقیقہ اور ہدی دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ وہ عبادت ہیں، البتہ عقیقہ نومولود بچے کی ولادت سے متعلق ہوتا ہے، خواہ کسی جگہ اور کسی وقت ہو، جبکہ ہدی ایام نحر اور حرم کے ساتھ خاص ہے۔

شرعی حکم:

۴- شافعیہ کی رائے اور صحیح مشہور قول کے مطابق حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عقیقہ سنت موکدہ ہے[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک ولادت کے ساتویں دن نام رکھنے، سر مونڈنے اور صدقہ کرنے کے بعد عقیقہ مباح ہے، ایک قول ہے کہ اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کی نیت سے نفل کے طور پر عقیقہ کرے گا[۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وہ مندوب ہے[۳]۔ ان کے نزدیک مندوب کا درجہ مسنون سے کم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کے سنت موکدہ ہونے پر بہت سی احادیث سے استدلال کیا ہے[۴]، مثلاً سمرہ بن جندب کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الغلام مرتهن بعقيقته، يذبح عنه يوم السابع**"[۵] (ہر بچہ اپنے عقیقہ میں مقید ہے، اس کی طرف سے ساتویں دن جانور ذبح کیا جائے)، ایک روایت میں ہے: "**كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه، ويحلق ويسمى**"[۶] (ہر بچہ اپنے عقیقہ میں مقید ہے، اس کی پیدائش کے ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے، اس کا سر مونڈا جائے اور اس کا نام رکھا جائے)۔

مرتہن اور رہین کا معنی یہ ہے کہ جب تک اس کی طرف سے عقیقہ نہیں کیا جائے گا، اس جیسے بچوں کی طرح اس کی نشو ونما نہیں ہوگی۔

(۱) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الرشیدی والشبر املسی ۸/ ۱۳۷، المجموع للنووی ۸/ ۴۳۵، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۸۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۹، ابن عابدین ۵/ ۲۱۳۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۴) نہایۃ المحتاج: بحاشیتی الرشیدی والشبر املسی ۸/ ۱۳۷، المجموع للنووی ۸/ ۴۳۵۔

(۵) حدیث: "الغلام مرتهن بعقيقته......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۱) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۶) حدیث: "كل غلام رهينة بعقيقته.." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۶۰) اور حاکم (۴/ ۲۳۷) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

عقیقہ کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- عقیقہ اس لئے مشروع ہے کہ اس میں خوشی اور نعمت کا اظہار اور نسب کی نشر واشاعت ہے۔

میت کی طرف سے عقیقہ:

۶- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر نوزائیدہ بچہ ساتویں دن سے قبل مرجائے تو اس کی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب ہے، جیسا کہ زندہ کی طرف سے کرنا مستحب ہے۔

حسن بصری اور امام مالک نے کہا ہے کہ اس کی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب نہیں ہے[1]۔

لڑکی کی طرف سے عقیقہ:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس طرح لڑکا کی طرف سے عقیقہ کرنا مشروع ہے، اسی طرح لڑکی کی طرف سے کرنا بھی مشروع ہے، اس لئے کہ ام کرز الخزاعیہ کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے عقیقہ کے بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "**عن الغلام شاتان مکافئتان، وعن الجاریة شاة**"[2] (لڑکا کی طرف سے دو بکریاں کافی ہیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔

عقیقہ کا مطالبہ کس سے کیا جائے گا:

۸- شافعیہ کی رائے ہے کہ نوزائیدہ بچہ اگر فقیر ہو تو اس کا نفقہ جس

(۱) المجموع للنووی ۸/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث اُم کرز: "عن الغلام شاتان......" کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

شخص پر واجب ہوگا اسی سے عقیقہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور وہ شخص عقیقہ اپنے مال سے کرے گا، بچہ کے مال سے نہیں کرے گا، اور جس پر بچہ کا نفقہ لازم ہو اس کی اجازت کے بغیر کوئی دوسرا جس پر اس کا نفقہ لازم نہیں ہوتا ہے، عقیقہ نہیں کرسکتا ہے۔

اس حکم پر اس وجہ سے اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ "**أن النبی ﷺ قد عق عن الحسن والحسین**"[1] (نبی کریم ﷺ نے حضرات حسن وحسین کی طرف سے عقیقہ کیا)، حالانکہ ان دونوں کا نفقہ ان کے والد پر واجب تھا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کا نفقہ ان کے والدین کے بجائے نبی کریم ﷺ پر واجب ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ان کے والد کی اجازت سے ان کی طرف سے عقیقہ کیا ہو۔

جو بچہ بالغ ہوجائے اور کسی نے اس کی طرف سے عقیقہ نہ کیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ خود اپنی طرف سے عقیقہ کرے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک جس شخص سے عقیقہ کا مطالبہ ہوگا اس کے لئے شرط ہے کہ نفاس کی اکثر مدت یعنی ساٹھ دن گذرنے سے قبل خوش حال ہو، یعنی اس کی ضروریات اور جن لوگوں کا نفقہ اس پر واجب ہے ان کی ضروریات سے فاضل اس کے پاس سرمایہ ہو، جس سے وہ عقیقہ کرنے پر قادر ہو، اگر اس کے بعد قادر ہوگا تو اس کے لئے عقیقہ مسنون نہ ہوگا[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ کا مطالبہ صرف باپ سے کیا جائے گا[4]۔

(۱) حدیث: "عق النبی ﷺ عن الحسن والحسین.." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۶۱، ۲۶۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۵۸۹) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۸، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص عقیقہ نہ کرے گا، الا یہ کہ باپ گریز کرے یا مرگیا ہو، اور اگر باپ کے علاوہ کوئی دوسرا کرے گا تو یہ مکروہ نہ ہوگا، لیکن یہ عقیقہ بھی نہ ہوگا، اور نبی کریم علیہ السلام نے حضرت حسن وحسینؓ کی طرف سے اس لئے کیا تھا کہ مؤمنین پر آپ کوان کی ذات سے زیادہ حق تھا۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ باپ کے حق میں عقیقہ مسنون ہے اگر چہ وہ تنگدست ہو، اور اگر ادائیگی کی امید ہو تو قرض لے گا، امام احمد نے کہا ہے کہ اگر عقیقہ کے لائق مال کا مالک نہ ہو اس لئے قرض لے تو مجھے اللہ تعالی کی ذات سے امید ہے کہ وہ اس کو اس کا بدل دے گا، اس لئے کہ اس نے رسول اللہ علیہ السلام کی ایک سنت کو زندہ کیا ہے [۱]۔

عقیقہ کا وقت:

۹ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بچہ کے مکمل پیدا ہو جانے کے بعد سے عقیقہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے، لہذا اس سے پہلے عقیقہ صحیح نہ ہوگا، بلکہ وہ عام ذبیحہ ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ عقیقہ کا وقت پیدائش کے ساتویں دن ہے، اس سے قبل نہ ہوگا [۲]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ساتویں دن ذبح کرنا مستحب ہے، البتہ کب ذبح کرنا کافی ہو جائے گا اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی گذرا۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ولادت کا دن ان سات ایام میں شمار ہوگا، اگر بچہ رات میں پیدا ہو تو اس رات کا شمار نہ ہوگا، بلکہ اس کے بعد جو دن ہوگا اس کا شمار ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: جو بچہ فجر کے بعد پیدا ہوا اس کے حق میں وہ دن شمار نہ ہوگا، اور جو طلوع فجر کے ساتھ یا اس سے قبل پیدا ہوا اس کے حق میں وہ دن شمار ہوگا [۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ ساتویں دن کے گذر جانے پر عقیقہ کا وقت ختم ہو جائے گا [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ باپ وغیرہ کے حق میں عقیقہ کے کافی ہونے کا وقت بچہ کے بالغ ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے [۴]۔

حنابلہ نے کہا ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول ہے، اگر ساتویں دن عقیقہ ذبح نہ کر سکے تو چودھویں دن ذبح کرنا مسنون ہے، اور اگر اس دن بھی ذبح نہ کر سکے تو یوم پیدائش سے اکیسویں دن کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور اس دن ذبح کرنا مسنون ہوگا، یہی حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے [۵]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقیقہ کی تاخیر سے وہ فوت نہیں ہوتا ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ اس کو سن بلوغ سے مؤخر نہ کیا جائے، اگر مؤخر ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے تو بچہ کے علاوہ دوسرے کے حق میں عقیقہ کا حکم ساقط ہو جائے گا، اور اپنی طرف سے عقیقہ کرنے میں بچہ کو اختیار ہوگا، قفال شاشی نے عقیقہ کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے، ان کی صراحت کے خلاف بویطی میں منقول ہے کہ ایسا نہیں کرے گا، انہوں نے اس کو عجیب قرار دیا ہے [۶]۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹۔
(۲) الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

---

(۱) المجموع ۸/ ۴۳۱۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۸، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۶۶۔
(۵) المحلی ۷/ ۵۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶، المغنی ۱۱/ ۱۲۱۔
(۶) المجموع ۸/ ۴۳۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۲۹۔

عقیقہ میں کون جانور کافی ہے اور کون مستحب ہے:

۱۰- اس جنس کا جانور عقیقہ میں کافی ہے جو قربانی میں کافی ہوتا ہے اور وہ مویشی جانور ہیں یعنی اونٹ، گائے اور بکری، ان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور کافی نہ ہوگا، اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، اور مالکیہ کے نزدیک راجح قول ہے [۱]، راجح کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ بکری کے علاوہ دوسرا جانور کافی نہ ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ میں اتنی مقدار کافی ہے جو قربانی میں کافی ہے یعنی کم از کم ایک مکمل بکری یا اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ عقیقہ میں مکمل اونٹ یا مکمل گائے کے علاوہ دوسرا کافی نہیں ہوگا [۲]۔

۱۱- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۳] کہ مستحب یہ ہے کہ لڑکا کی طرف سے دو یکساں بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله أمرهم عن الغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية بشاة" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ لڑکا کی طرف سے دو بکریاں کافی ہیں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری)۔

لڑکا کی طرف سے ایک بکری کا عقیقہ کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ عق عن الحسن والحسين رضى الله عنهما كبشا كبشا" [۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن وحضرت حسین کی طرف سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ کیا)۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے [۲] کہ لڑکا اور لڑکی کی طرف سے ایک ایک بکری عقیقہ کرے گا، حضرت ابن عمرؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

حسن وقتادہ کہتے ہیں کہ لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہیں ہے [۳]۔

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ذبح کے وقت عقیقہ میں وہی شرائط ہیں جو کسی بھی ذبیحہ میں شرائط ہیں، اور مستحب یہ ہے کہ کہے: "اللهم لك وإليك هذه عقيقة فلان" [۴] اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت حسن وحضرت حسین کی طرف سے عقیقہ کیا اور کہا: "قولوا بسم الله والله أكبر اللهم لك وإليك هذه عقيقة فلان" [۵] (کہو بسم اللہ واللہ اکبر اے اللہ یہ تیرے لئے ہے اور تیری طرف لوٹنا ہے یہ فلاں کا عقیقہ ہے)۔

عقیقہ کو پکانا:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ پورے عقیقہ کو حتی کہ اس میں سے جو صدقہ کرنا ہے اس کو بھی پکانا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "السنة شاتان مكافئتان عن الغلام وعن الجارية شاة، تطبخ جدولا ولا يكسر عظما، ويأكل

---

(۱) المجموع للنووی ۸/ ۴۴۷، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۳۷۱، البدائع ۵/ ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۳، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹، حاشیۃ الرہونی وکنون علی الزرقانی ۳/ ۶۷، ۶۸، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر، المطالب ایضا۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۹۔

(۴) حدیث عائشہ: "أمرهم عن الغلام شاتان.." کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ عق..." کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۱۳، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۶۔

(۳) المجموع للنووی ۸/ ۴۴۷۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "قولوا بسم الله والله أكبر......" کی روایت بیہقی (۹/ ۳۰۴) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۸/ ۴۲۸) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

ويطعم ويتصدق وذلك يوم السابع"[1] (سنت یہ ہے کہ لڑکے کی طرف سے دو یکساں بکریاں ہوں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ہو عقیقہ پکایا جائے، ہڈی نہ توڑی جائے، کھائے، کھلائے اور صدقہ کرے اور ساتویں دن ہو)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ عقیقہ کے گوشت کو کچا یا پکا کر دونوں طرح تقسیم کرنا جائز ہے[2]۔

فقہاء عقیقہ پر بحث کرتے ہوئے چند امور ذکر کرتے ہیں، ان میں نومولود کا نام رکھنا، اس کا سر مونڈنا، اس کے کان میں کہا جائے گا، اس کی تحنیک، ختنہ کرنا اور اس کی پیدائش پر مبارک باد دینا وغیرہ ان سب کو ان کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

علاج

دیکھئے: "تطبیب"۔

(۱) حدیث: "السنة شاتان مكافئتان......" کے بارے میں نووی نے المجموع (۸/۴۲۸) میں کہا: غریب ہے، بیہقی (۹/۳۰۲) نے عطا کا یہ قول نقل کیا ہے: "تقطع جدولا ولا يكسر لها عظم" نیز کہا: ایک ایک عضو کاٹا جائے اور نمک پانی میں پکایا جائے اور پڑوسیوں کو ہدیہ دیا جائے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۲۱۳۔

علانیۃ

تعریف:

۱- لغت میں علانیہ: اعلان سے ماخوذ ہے، جس کا معنی کسی چیز کو ظاہر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "علن الأمر علونا" باب نصر سے، یعنی ظاہر ہوا، پھیلا، "علن الأمر علنا" باب سمع سے بھی اسی معنی میں ایک لغت ہے، ان دونوں کا اسم علانیہ ہے، اور یہ سر کی ضد ہے، اکثر اس کا استعمال امور معنویہ میں ہوتا ہے، اعیان میں نہیں ہوتا ہے، أعلنت الأمر"، میں نے اس کو ظاہر کیا، اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا"[1] (انہیں اعلانیہ بھی سمجھایا اور بالکل خفیہ بھی سمجھایا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہر:

۲- جہر کا معنی دراصل آواز کو بلند کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جهر بالقرأة" پڑھنے میں اپنی آواز بلند کیا۔

جہر علانیہ سے خاص ہے[2]۔

ب- سر:

۳- سر دل میں چھپی ہوئی بات ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِن

(۱) سورۂ نوح/۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی۔

تَجْهَر بِالقَوْلِ فَإِنَّه يَعْلَمُ السِرَّ وَأَخْفَى"[1] (اور اگر تم پکار کر بات کہوتو وہ چپکے سے کہی ہوئی بات اور اس سے زیادہ چھپی ہوئی کو جانتا ہے)۔

سر علانیہ کی ضد ہے[2]۔

اجمالی حکم:

علانیہ کے احکام کتب فقہ کے متعدد ابواب میں مذکور ہیں، مثلاً:

طاعات وعبادات میں:

فقہاء نے کہا ہے کہ طاعات کی تین قسمیں ہیں:

۴- پہلی قسم: جس میں علانیہ مشروع ہے جیسے اذان، اقامت، عیدین میں تکبیر، حج وعمرہ کرنے والے کے حق میں تلبیہ، جہری نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں قرأۃ، دعاء قنوت، تکبیرات انتقال، امام ومکبر کو نماز میں "سمع الله لمن حمده" کہنا، جمعہ، عیدین، عرفہ، استسقاء کا خطبہ، جمعہ، عیدین اور جماعتوں کو قائم کرنا، جہاد فی سبیل اللہ، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، مریضوں کی عیادت کرنا، جنازہ کے ساتھ چلنا، لوگوں کو ان کے دین کی باتیں اور دوسرے نفع بخش علوم کی تعلیم دینا، ان سب کی شان یہ ہے کہ علانیہ ہوں، اگر اس کے کرنے والے کو اپنے اوپر ریا کا اندیشہ ہوتو اس کو دور کرنے کی کوشش کرے تا کہ اخلاص کی نیت پیدا ہوجائے، پھر ان اعمال کو اخلاص کے ساتھ ادا کرے جیسا کہ مشروع ہیں تا کہ اس کو اس کا اجر ملے، اور ظاہر کرنے کا اجر بھی ملے، اس لئے کہ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اس کو دیکھ کر دوسرا بھی عمل کرے گا۔

(۱) سورۂ طہٰ ۷۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن۔

جن چیزوں کو ظاہر کرنا واجب ہے ان میں سے راویوں اور گواہوں کا، اوقاف، صدقات اور یتیموں کی نگرانی کرنے والوں پر جرح کرنا ہے، اگر ان میں کوئی چیز دیکھے جس سے ان کی اہلیت ختم ہوجاتی ہوتو ان کی پردہ پوشی کرنا جائز نہیں ہے، یہ وہ غیبت نہیں ہے جو حرام ہے، بلکہ وہ نصیحت ہے جو واجب ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے[1]۔

۵- دوسری قسم: جس کو پوشیدہ رکھنا اس کو ظاہر کرنے سے اچھا ہے، جیسے غیر جہری نماز میں یا غیر امام کے لئے جہری نماز میں آہستہ قرأت کرنا۔

۶- تیسری قسم: جو کبھی چھپا کر کی جاتی ہے اور کبھی ظاہر کر کے جیسے صدقات، اگر فرض ہو جیسے زکاۃ، یا وہ مقتدی ہو یا سنت کو ظاہر کرنا چاہے اور اس کو ریا کا اندیشہ نہ ہو، تو اس کے لئے چھپا کر کرنے سے ظاہر کر کے کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس میں فرائض اور واجبات کے تعلق سے اپنے سے تہمت کو دور کرنا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے فقیروں کی ضرورت پوری ہوگی، اور دوسرے لوگ اس کی اقتداء کریں گے، اس طرح فقراء کو اپنے صدقہ سے اور ان پر مالداروں کے صدقہ کا سبب بن کر نفع پہنچائے گا، اور مال داروں کو بھی اس طرح نفع پہنچائے گا کہ وہ سبب بنا ہے، مال دار فقراء کو نفع پہنچانے میں اس کی اقتداء کریں، نیز اس لئے کہ فرائض میں ریا نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر عبادت نفلی ہو جیسے نفلی صدقہ اور دوسرے نوافل اور اس کو ریا کا اندیشہ ہو، یا عام طور پر ریا ہوجاتی ہو یا وہ مقتدی نہ ہو یا اندیشہ ہو کہ جس پر صدقہ کیا ہے لوگ اس کو حقیر سمجھیں گے، تو ظاہر کرنے کے بجائے ان کو پوشیدہ ادا کرنا زیادہ بہتر ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/۲۶۶۔

عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ"[1] (اور اگر انہیں چھپاؤ اور فقیروں کو دو جب تو یہ تمہارے حق میں اور بہتر ہے، اور اللہ تم سے تمہارے کچھ گناہ بھی دور کردے گا)، نیز ان سات آدمیوں کے بارے میں جن کو اللہ تعالی نے اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا، بتاتے ہوئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"[2] (ایک وہ آدمی جو اس طرح چھپا کر صدقہ دے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو خبر نہ ہو کہ دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "صدقة السر تطفیء غضب الرب"[3] (پوشیدہ صدقہ اللہ تعالی کے غضب کو بجھا دیتا ہے)۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے نفل میں پوشیدہ صدقہ کو علانیہ صدقہ سے ستر گنا افضل قرار دیا ہے، اور فرض صدقہ میں علانیہ کو پوشیدہ صدقہ کرنے سے پچیس گنا افضل قرار دیا ہے، یہی حال تمام چیزوں میں تمام فرائض ونوافل کا ہے[4]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۱۔

(۲) حدیث: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم شماله ماتنفق يمينه.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "صدقة السر تطفیء غضب الرب.." کی روایت حاکم (۳/ ۵۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے (الصغیر ۲/ ۲۰۵ طبع المکتب الإسلامی میں) حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے کی ہے، البانی نے سلسلۃ الأحادیث الصحیحہ (۴/ ۵۳۵ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، ۴۸۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۳/ ۱۲۱، قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۲، ۲/ ۱۴۱، ۱۵۱، ۱/ ۴۲۳، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۶، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳۔

افلاس کی وجہ سے حجر کا اعلان کرنا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حاکم کے لئے مناسب ہے کہ افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا ہے، اس کے حجر کا اعلان کردے اور اس کے حجر پر گواہ بنالے، اور اعلان کے ذریعہ اس کو مشہور کرادے، تاکہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کیا جائے اور تاکہ لوگ اپنا مال ضائع کرکے نقصان نہ اٹھائیں، چنانچہ کسی منادی کو حکم دے کہ وہ شہر میں اعلان کردے کہ حاکم نے فلاں بن فلاں پر حجر کردیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق حجر پر یہ گواہ بنانا واجب ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "إظہار" (فقرہ/ ۱۰)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۰۔

عَلَقَۃ

تعریف:

۱-لغت میں علقہ: علق کا مفرد ہے، "علق" کا معنی خون ہے، ایک قول ہے کہ وہ جما ہوا گاڑھا خون ہے، اس لئے کہ بعض بعض سے متعلق ہوجاتا ہے[1]، ایک قول ہے کہ خشک ہونے سے پہلے جما ہوا خون ہے، اوراس کا ایک ٹکڑا علقہ ہے۔

قرآن میں ہے: "ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً"[2] (پھر ہم نے نطفہ کوخون کا لوتھڑا بنادیا)۔

فیومی نے کہا ہے: "علقہ": منی ایک مرحلہ میں منتقل ہوتی ہےتو جما ہوا گاڑھا خون تیار ہوتا ہے، پھر دوسرے مرحلہ میں گوشت بنتا ہے جو "مضغہ" کہلاتا ہے[3]۔

علقہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔نطفہ:

۲-لغت میں نطفہ کا معنی تھوڑا پانی ہے، ایک قول ہے کہ صاف پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

(۱) المغرب للمطرزی۔
(۲) سورۂ المؤمنون/ ۱۴۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) القرطبی ۱۲/ ۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۸۔

فیومی نے کہا ہے: نطفہ مرد وعورت کا پانی (منی) ہے، اس کی جمع "نطف ونطاف" ہے[1]۔قرآن میں ہے: "أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى"[2] (کیا یہ (محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)۔

اصطلاح میں نطفہ: مرد کا پانی یعنی منی ہے[3]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ علقہ نطفہ سے وجود میں آتا ہے۔

ب-مضغہ:

۳-لغت میں مضغہ: گوشت کا اتنا بڑا ٹکڑا جو چبایا جاسکے۔

اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ انسان کے بدن میں گوشت کے دو لوتھڑے ہیں، اگر دونوں درست رہیں تو پورا بدن درست رہے گا، وہ دل وزبان ہیں، اس کی جمع مضغ ہے، حدیث میں ہے: "إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يومًا ثم علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح"[4] (آدمی اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس دن نطفہ کی حالت میں رہتا ہے، پھر چالیس دن علقہ رہتا ہے، پھر چالیس دن مضغہ رہتا ہے، پھر اللہ تعالی ایک فرشتہ کو بھیجتا ہے، اس کو چار چیزوں کا حکم دیا جاتا ہے، روزی، موت، شقی یا سعید لکھے، پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے)۔

مضغہ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[5]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ قیامہ/ ۳۷۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۶ طبع دار الکتاب المصریہ ۱۹۶۴ء، طلبۃ الطلبہ/ ۲۱......۔
(۴) حدیث: "إن أحدكم يجمع في بطن أمه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۴۷۷) اور مسلم (۴/ ۲۰۳۶) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۵) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۶۔

علقہ اور مضغہ میں تعلق یہ ہے کہ علقہ سے مضغہ وجود میں آتا ہے۔

ج-جنین:

۴- لغت میں جنین، جنن کے مادہ سے ماخوذ ہے، جس میں چھپنا کا معنی پایا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: "جن الشيء يجنه جنا": یعنی اس کو چھپایا، اسی وجہ سے جن کو جن کہتے ہیں کہ وہ نظروں سے مخفی اور چھپے ہوئے ہوتے ہیں، اسی وجہ سے جنین نام رکھا گیا ہے کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں چھپا ہوا رہتا ہے۔

اصطلاح میں: جب تک بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہے جنین کہلاتا ہے، اس کی جمع "اجنۃ اور "أجنن" ہے [1]۔

علقہ اور جنین میں تعلق یہ ہے کہ علقہ جنین کا ایک مرحلہ ہے۔

علقہ سے متعلق احکام:

علقہ کو ساقط کرانا:

۵-علقہ کے اسقاط کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرانا حرام ہے، مالکیہ میں سے الدردیر نے کہا ہے کہ رحم میں قرار پائی ہوئی منی کو نکالنا اگرچہ چالیس دن سے پہلے ہو جائز نہیں ہے۔

شافعیہ میں سے ابن حجر ہیتمی نے "احیاء العلوم" سے عزل کی بحث میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حرام ہے، اور یہی راجح ہے، اس لئے کہ استقرار کے بعد وہ پیدائش کی طرف مائل ہوتا ہے اور نفخ روح کے لئے تیار رہتا ہے، ابو اسحاق المروزی نے کہا ہے کہ نطفہ اور علقہ کو گرا دینا جائز ہے۔

(۱) لسان العرب، المغرب، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۱۳۹/۶۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے علقہ بن جانے کے بعد اس کو گرانے کے لئے کوئی دوا پینا جائز نہیں ہے، نطفہ کو گرانے کے لئے دوا پینے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابھی وہ کچھ نہیں بنا ہے، ہوسکتا ہے کہ بچہ نہ بن سکے [1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرنا مباح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جب تک حمل سے کسی چیز کی تخلیق نہ ہو جائے اس کو ساقط کرنا مباح ہے، اور ایک سو بیس دنوں کے بعد ہی تخلیق مکمل ہوتی ہے، ابن عابدین نے کہا ہے کہ فقہاء کے مطلق جائز قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مدت سے قبل اس کو ساقط کرنے کا جواز شوہر کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، فقیہ علی بن موسی حنفی کہا کرتے تھے کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ رحم میں قرار پانے والی منی کا انجام زندگی ہے، لہذا اس کو زندگی کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے، ابن وہبان نے کہا ہے کہ اسقاط کا مباح ہونا عذر کی حالت پر محمول ہے، یا یہ مطلب ہے کہ قتل کے گناہ کے برابر اس میں گناہ نہیں ہوگا [2]۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کے ساقط کرنے سے تاوان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ علقہ میں شکل نہیں ہوتی ہے، لہذا اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو ساقط کرنے میں تاوان واجب ہوگا [3]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲۶۶/۲، ۲۶۷، تحفۃ المحتاج ۱۸۶/۷، مطالب أولی النہی ۲۶۷/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۸۰/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۷۸/۵، حاشیۃ الدسوقی ۲۶۸/۴، أسنی المطالب ۹۱/۴، المغنی لابن قدامہ ۸۰۲/۷۔

علقہ کے ساقط ہوجانے پر مرتب ہونے والے احکام:

۶- جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو حمل نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی نہ ہوگی، اور ولادت پر معلق کی ہوئی طلاق اس پر واقع نہ ہوگی، اور نہ اس سے عدت پوری ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ علقہ کو حمل سمجھا جائے گا، لہذا اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی ہوگی اور ولادت پر معلق کی ہوئی طلاق اس پر واقع ہوجائے گی، اور اس سے عدت پوری ہوجائے گی [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۱، الشرح الصغیر ۲/۲۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۷۴، نہایۃ المحتاج ۱/۳۳۸، حاشیۃ الشروانی ۸/۱۰۶، حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۱/۱۰۹، کشاف القناع ۱/۲۱۹، الإنصاف ۷/۴۹۲، ۹/۸۱۔

عِلّۃ

تعریف:

۱- لغت میں علت کا معنی مرض ہے، اور سبب کو بھی کہتے ہیں۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: امام غزالی نے اس کی تعریف یوں کی ہے: علت وہ ہے جس کی طرف شارع نے حکم کی اضافت کی ہو، اور اس پر حکم کی بنیاد رکھا ہو اور اس کو حکم کی علامت قرار دیا ہو [۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" [۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، سرقہ کو ہاتھ کاٹنے کی بنیاد قرار دیا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "القاتل لایرث" [۳] (قاتل وارث نہ ہوگا)، اس میں مورث کے قتل کو حکم یعنی مقتول کی وراثت سے قاتل کے محروم ہونے کی بنیاد بنایا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حکمت:

۲- لغت میں افضل علم کے ذریعہ "افضل شئ" کی معرفت کا نام

(۱) المستصفی ۲/۲۳۰ طبع المطبعۃ الأمیریہ بولاق مصر ۱۳۲۴ھ۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۳) حدیث: "القاتل لا یرث" کی روایت ترمذی (۴/۴۲۵) اور بیہقی (۶/۲۲۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، پھر کہا ہے کہ اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

حکمت ہے [۱]۔

علماء اصول کی اصطلاح میں: شارع نے حکم کے مشروع قرار دینے سے جس مصلحت کی تحقیق وتکمیل کا ارادہ کیا ہے اس مصلحت کو یا حکم کی تشریع سے شارع نے جس مفسدہ کے دور کرنے یا کم کرنے کا ارادہ کیا ہے اس مفسدہ کو حکمت کہتے ہیں۔

حکم کی حکمت اور علت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حکم کی حکمت اس کو مشروع قرار دینے کا سبب اور اس کی غرض وغایت ہے، اور حکم کی علت وہ امر ظاہر ہے جو منضبط ہو، شارع نے اس پر حکم کی بنیاد رکھا ہو اور وجود وعدم میں اس کے ساتھ مربوط کیا ہو، اس لئے کہ اس پر حکم کی بنیاد رکھنے اور اس کے ساتھ حکم کو مربوط کرنے کی شان یہ ہے کہ حکم کی تشریع کی حکمت کو ثابت کرے [۲]۔

ب-سبب:

۳-لغت میں سبب کا معنی رسّی ہے جو اوپر چڑھنے کا ذریعہ ہوتا ہے، پھر بطور استعارہ ہر اس چیز کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو کسی بھی کام کا ذریعہ ہو [۳]۔

اصطلاح میں: سبب وہ ہے جس کے وجود سے دوسری شئ کا وجود یا اس کے عدم سے دوسری شئ کا عدم وجود لذاتہ لازم آئے [۴]، جیسے مثلاً زوال کہ شریعت نے اس کو ظہر کے وقت کے شروع ہونے کا سبب بنایا ہے۔

اہل شرع کے نزدیک علت اور سبب، مسبب اور معلول کے مرتب ہونے میں مشترک ہیں، اور ان دونوں کے درمیان دو طریقوں سے فرق ہے، اول: سبب وہ ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت کوئی چیز حاصل ہو اس کی وجہ سے حاصل نہ ہو، اور علت وہ ہے کہ اس کی وجہ سے کوئی شئ حاصل ہو، دوم: معلول براہ راست علت سے متاثر ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نہ کوئی واسطہ ہوتا ہے، اور نہ کوئی شرط ہوتی ہے کہ جس کے وجود پر حکم موقوف ہو، اور سبب صرف بالواسطہ حکم کا ذریعہ ہوتا ہے، بعض فقہاء کبھی سبب بول کر علت مراد لیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نکاح حلال ہونے کا سبب ہے، اور طلاق شرعا عدت کے واجب ہونے کا سبب ہے [۱]۔

ج-شرط:

۴-لغت میں شرط کا معنی علامت ہے، قرآن کریم میں ہے: "فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا" [۲] (سو یہ لوگ بس قیامت ہی کے منتظر ہیں کہ ان پر دفعتاً آپڑے، سو ان کے آثار تو پیدا ہی ہو چکے ہیں) یعنی اس کی علامتیں۔

اور اصطلاح میں: جس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا نہ ہونا لازم آئے، لیکن اس کے ہونے سے کسی شئ کا ہونا یا نہ ہونا لذاتہ لازم نہ آئے۔

علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ شرط کی مناسبت دوسرے میں ہوتی ہے جیسے نماز کے لئے وضو، اور علت کی مناسبت اس کی ذات میں ہوتی ہے جیسے زکاۃ کے وجوب میں نصاب [۳]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) حاشیۃ العطار ۲/ ۳۱۸، ۳۱۹۔
(۳) المصباح المنیر، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۸۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۸، الکلیات ۳/ ۲۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۰۸، الکلیات ۳/ حرف السین۔
(۲) سورۂ محمد/ ۱۸۔
(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۷۰، الفروق للقرافی ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

د-مانع:

۵-لغت میں مانع کا معنی پردہ اور رکاوٹ ہے۔

اصطلاح میں مانع وہ ہے جس کے وجود سے کسی شئ کا عدم لازم آئے اور اس کے عدم وجود سے کسی شئ کا وجود وعدم وجود لذاتہ لازم نہ آئے[1]۔

علت سے متعلق احکام:

۶- علت قیاس کا ایک اہم رکن ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس فقہ اسلامی کا ایک مصدر ہے، لہذا اگر عقل اصل کے حکم کی علت کا ادراک نہ کر سکے تو قیاس ممکن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا ایک اہم رکن موجود نہ ہوگا[2]۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

علت کی شرطیں:

۷-علت کی چند شرائط ہیں: ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

الف-علت وصف ظاہر ہو یعنی ایسا واضح ہو کہ اس کا ادراک اور اس کے وجود یا عدم وجود کا ثبوت ممکن ہو، مثلاً صغیر پر ولایت کے ثبوت میں بچپن، اور رشید کے لئے ولایت کے ثبوت میں رشد، شراب کی حرمت میں نشہ آور ہونا وغیرہ، کبھی علت امر مخفی ہوتی ہے، اور شارع کسی امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں جو اس کے ساتھ پایا جاتا ہے، اور اس پر دلالت کرتا ہے جیسے رضامندی جو عقد کے صحیح

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۱۷۰۔

(۲) الإبہاج فی شرح المنہاج ۲/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التحصیل من المحصول ۲/ ۲۴۴، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۵۰، المستصفی ۲/ ۲۶۴۔

اور جائز ہونے کے لئے مناسب وصف ہے، لیکن یہ ایک پوشیدہ امر ہے اس سے واقفیت ممکن نہیں ہے، لہذا شارع نے ایک امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کر دیا جو اس کے ساتھ پایا جاتا ہے، اور اس کے وجود پر دلالت کرتا ہے، اور وہ ایجاب وقبول ہے اور قصاص میں حکم کے مناسب وصف، عمداً وظلماً قتل کا واقع ہونا ہے، اور قتل اگر چہ امر ظاہر ہے مگر عمداً ہونا امر مخفی ہے، تو شارع نے ایک چیز کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے جو اس کے ساتھ پائی جائے، اور اس پر دلالت کرے، اور وہ ایسے آلہ کا استعمال کرنا ہے جو عام طور پر قتل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے[1]۔

ب-علت، وصف منضبط ہو، موصوف کے الگ الگ ہونے سے وصف الگ الگ نہ ہو، چنانچہ وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنا (جو مقتول کی وراثت سے محروم ہونے کا سبب ہے) متعین اور معروف ہے، قاتل یا مقتول کے الگ الگ ہونے سے الگ الگ نہیں ہوگا، شدت جو شراب کے حرام ہونے میں نشہ کا سبب ہے متعین اور معروف وصف ہے، اس لئے کہ وہ انگور کی نبیذ میں پائی جاتی ہے اسی طرح جو یا کھجور وغیرہ کی نبیذ میں بھی پائی جاتی ہے، اور کبھی وصف مناسب غیر منضبط ہوتا ہے، تو یہاں بھی شارع کسی امر ظاہر کو جو اس کے ساتھ پایا جائے اور اس پر دلالت کرے اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں، جیسے رمضان میں روزہ کا مباح ہونا، چھوڑنے کے مباح ہونے کے لئے مناسب وصف مشقت ہے، اور یہ غیر منضبط امر ہے، کیونکہ کبھی کوئی چیز بعض لوگوں کے نزدیک مشقت سمجھی جاتی ہے جبکہ وہ دوسروں کے نزدیک مشقت نہیں ہے، تو شارع نے امور منضبطہ میں اس کے قائم مقام اس چیز کو کر دیا جس میں عام طور پر مشقت پائی جاتی ہے، اور وہ سفر یا مرض ہے۔

(۱) المستصفی ۲/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ج- وہ وصف متعدی ہو اصل تک محدود نہ ہو، اگر وہ اصل کے ساتھ خاص ہوگا تو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فرع میں علت نہیں پائی جائے گی جیسے رمضان میں مسافر اور مریض کے لئے چھوڑنے کا مباح ہونا، لہذا مشقت کے کاموں میں مشغول رہنے والے کو ان دونوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ علت سفر ہے اور وہ مسافر کے علاوہ میں نہیں پایا جائے گا، یا مرض ہے اور وہ مریض کے علاوہ میں نہیں پایا جائے گا۔

د- ان اوصاف میں سے نہ ہو جن کا اعتبار شارع نے نہیں کیا ہے، جیسے شارع حکم کی نسبت کسی خاص وصف کی طرف کریں اور اس پر اس کی بنیا د رکھیں، پھر اس کے ساتھ کچھ دوسرے اوصاف بھی شامل ہوجائیں اور شریعت کے احکام میں شارع کی عادت اور شریعت کے موارد ومصادر کے ذریعہ یہ علم ہوجائے کہ تاثیر میں ان اوصاف کو کوئی دخل نہیں ہے، جیسے اس شخص کا اعرابی ہونا جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کرکے روزہ توڑ دیا تھا اور شارع نے اس پر کفارہ غلام آزاد کرنا واجب قرار دیا تھا، چنانچہ ہم ہر اس مکلّف کو اس حکم میں داخل کرتے ہیں جو رمضان میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑ دے، اور اس کے اعرابی ہونے کے وصف کا جس نے معین رمضان کے خاص دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تھا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ ہم شریعت کی عادت، اس کے موارد اور مصادر کے ذریعہ جانتے ہیں کہ حکم کا مدار، روزے کی حالت میں رمضان میں مکلّف کا وطی کر لینا ہے۔

علت کی شرائط کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہوگی۔

کس چیز سے علت کا ثبوت ہوگا:

۸- علت ادلہ شرعیہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے یا مستنبط شدہ کسی استدلال سے ثابت ہوتی ہے۔

جو علت، ادلہ شرعیہ نقلیہ سے ثابت ہوتی ہے وہ صرف صریح نطق یا اشارہ یا اسباب پر تنبیہ کرنے سے سمجھی جاتی ہے، صریح نطق سے مستفاد علت وہ ہے کہ اس میں تعلیل یعنی علت بتانے والا لفظ موجود ہو جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"[1] (تاکہ وہ (مال فئ) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)، نیز ارشاد ہے: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ"[2] (اسی باعث ہم نے بنی اسرائیل پر یہ مقرر کر دیا)۔

علت پر اشارہ سے مستفاد علت: جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، جب ان سے بلی کے بارے میں سوال کیا گیا: "إنها من الطوافين عليكم والطوافات"[3] (وہ تمہارے پاس بار بار چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔ بعض علماء اصول کے قول کے مطابق جو "إن" کو ادوات تعلیل میں شمار نہیں کرتے ہیں، حضور ﷺ نے تعلیل کے الفاظ ذکر نہیں کیا ہے[4]، البتہ آپ ﷺ نے تعلیل کی طرف اشارہ کر دیا، اس لئے کہ اگر طواف ہونا علت نہ ہو تو اس کا ذکر کرنا بے کار ہوگا۔

اسباب پر تنبیہ سے حاصل شدہ علت: یہ ہے کہ اس پر احکام شرط و جزاء کے صیغہ کے ساتھ یا اس الفاء کے ساتھ جو تعقیب وتسبیب کے لئے ہوتا ہے، مرتب ہوں، جیسے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۲۔

(۳) حدیث: "إنها من الطوافين عليكم......" کی روایت احمد (۵/ ۳۰۳) اور ترمذی (۱/ ۱۵۴) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) البحر المحیط للزرکشی ۵/ ۱۹۲۔

أحيا أرضا ميتة فهي له"[1] (جوکسی ویران زمین کوآباد کرے گا وہ اس کی ہوجائے گی)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[2] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

۹- اسی طرح علت، وصف کے مؤثر ہونے پر اجماع ہونے سے بھی ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال فقہاء کا قول ہے:

جب حقیقی بھائی میراث میں علاتی بھائی پر مقدم ہے تو مناسب ہے کہ ولایت نکاح میں بھی مقدم ہو، کیونکہ میراث میں مقدم ہونے کی علت اخوۃ میں دو پہلو کا ہونا ہے اور یہ بالاتفاق موثر ہے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سارق پر ضمان واجب ہوگا، اگرچہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے، اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو مجرم ہاتھ کے تحت تلف ہوا ہے، لہذا اس کا ضمان ہوگا جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے اور یہی وصف غصب میں بالاتفاق موثر ہے۔

استنباط کے ذریعہ علت کو ثابت کرنا اور استدلال کے طریقے:

۱۰- اگر علت نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو تو مجتہد منصوص علیہ اصل میں ایسا وصف تلاش کرے گا جو عقلاً حکم کے مناسب ہو یعنی وہ اس لائق ہو کہ اس کے ساتھ حکم کو مربوط کیا جائے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے تا کہ اس سے جو مصلحت مقصود ہے وہ ثابت ہو، تو اگر اس کو

(۱) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت ترمذی (۳/۶۵۵) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

نیز دیکھئے: المستصفی ۲/۲۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۵/۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

منصوص علیہ فعل میں ایسا وصف جو مناسب اور ممتاز ہو مل جائے تو وہی علت ہوگا، اور اگر مناسب وصف ملے مگر اس کے ساتھ ایسے اوصاف لگے ہوئے ہوں جن کا کوئی اثر حکم میں نہ ہو تو مجتہد پر واجب ہوگا کہ اس کی تحقیق کرے، یعنی اس کو ان اوصاف سے الگ اور ممتاز کرے جن کو علت ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے، اور اس کو تنقیح مناط کہتے ہیں، جیسے وہ اعرابی جس نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر کے روزہ توڑ دیا تھا۔

اور اگر فعل میں چند اوصاف مناسب ہوں تو ان میں سے کسی ایک کی تعیین کا طریقہ:

تقسیم اور سبر ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ کہے یہ حکم معلل ہے اور فلاں وفلاں کے علاوہ اس کی کوئی دوسری علت نہیں ہوسکتی ہے، اور ان دونوں میں سے ایک باطل ہے، لہذا دوسرا متعین ہوگا[1]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

عِلم

تعریف:

۱- لغت میں علم کا معنی: معرفت، شعور، مضبوط کرنا اور یقین کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "علمت الشيء أعلمه علما"، یعنی میں نے اس کو پہچانا، نیز کہا جاتا ہے: "ما علمت بخبر قدومه"، یعنی میں نے نہیں جانا، کہا جاتا ہے: "علم الأمر وتعلّمه"، یعنی اس کو مضبوطی سے کیا(۱)۔

اصطلاح میں: عقل میں کسی شئ کی صورت کا حاصل ہونا ہے۔

عضد ایجی نے کہا ہے: علم ایسی صنف ہے جو صاحب علم میں معانی کے درمیان نقیض کا احتمال نہ رکھنے والی تمیز پیدا کرتی ہے۔

صاحب کلیات نے کہا ہے: لفظ علم کا حقیقی معنی ادراک ہے، اور اس معنی کا ایک متعلق ہوتا ہے اور وہ معلوم ہے، اور حصول میں اس کا ایک تابع ہوتا ہے جو بقاء میں اس کا ذریعہ ہوتا ہے، اور وہ ملکہ ہے، لفظ علم کا اطلاق ان میں سے ہر ایک پر ہوتا ہے، یا تو حقیقت عرفی یا اصطلاحی کے اعتبار سے یا مجاز مشہور کے اعتبار سے(۲)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) شرح المواقف للجرجانی ۱/ ۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ السعادہ ۱۳۲۵ھ، الکلیات ۳/ ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی ۱/ ۲۵۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہل:

۲- لغت میں جہل علم کی ضد ہے، اس کا اطلاق بے وقوفی اور غلطی پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "جهل على غيره" بے وقوفی کیا اور غلطی کی، اسی طرح اس کا معنی ضائع کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "جهل الحق"، یعنی حق کو ضائع کیا ہے، اسم صفت "جاہل" اور "جہول" ہے، تجاہل کا معنی بتکلف جہالت ظاہر کرنا ہے(۱)۔

اصطلاح میں جہل، شئ کو اس کی حقیقت کے خلاف یقین کرنا ہے۔

جہل علم کی ضد ہے۔

ب- معرفت:

۳- لغت میں معرفت: عرف کے مصدر کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: "عرفته عرفة" (عین کے زیر کے ساتھ)۔ "و عرفانا" میں نے اس کو حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کے ذریعہ جانا(۲)۔

اصطلاح میں: کسی شئ کو اس کی حقیقت کے مطابق جاننا ہے۔

صاحب التعریفات نے کہا ہے کہ معرفت سے قبل جہالت ہوتی ہے، علم اس کے برخلاف ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی کو عالم کہا جائے گا، مگر عارف نہیں کہا جا سکتا(۳)۔

علم کے اقسام:

۴- علماء کلام کے نزدیک علم کی دو قسمیں ہیں: قدیم اور حادث۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) التعریفات للجرجانی، الکلیات ۴/ ۲۱۹، ۲۹۶۔

قدیم: اللہ تعالی کا علم ہے، اور علم، اللہ تعالی کی ازلی صفت ہے، معلومات کے ساتھ اس کا تعلق ہونے کے وقت ان کا انکشاف ہوتا ہے (۱)۔

علم حادث: بندوں کا علم ہے اور اس کی دو انواع ہیں، ضروری اور اکتسابی۔

ضروری علم وہ ہے جو عالم کو اس کے فکر وکسب کے بغیر محض اللہ تعالی کے ہبہ کرنے اور پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔

جرجانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت واختیار میں نہ ہو، اس کے مقابلہ میں علم اکتسابی ہے یعنی جس کو حاصل کرنا انسان کی قدرت میں ہو (۲)۔

شرعی حکم:

۵- علم کی ضرورت اور اس کے فائدہ کے اعتبار سے حکم شرعی الگ الگ ہوتا ہے، بعض کا سیکھنا فرض ہے، بعض کا سیکھنا حرام ہے، اور فرض میں بھی بعض فرض عین ہیں اور بعض فرض کفایہ ہیں۔

۶- جس علم کا سیکھنا فرض عین ہے، وہ فقہ اور عقیدہ کا علم ہے جس کا محتاج آدمی ہے، ابن عابدین نے ''العلامی'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: اسلام کے فرائض میں اس چیز کا سیکھنا ہے جس کا آدمی اپنے دین کو قائم کرنے، اپنے عمل کو اللہ تعالی کے لئے خالص کرنے اور بندوں کے ساتھ زندگی گذارنے میں محتاج ہو، اور ہر مکلّف مرد وعورت پر فرض ہے کہ دین وہدایت کا علم حاصل کرنے کے بعد، وضو، غسل، نماز اور روزے کے مسائل سیکھے، اور جس کے پاس نصاب

(۱) شرح العقائد النسفیۃ للتفتازانی ر ۸۳ طبع دار الطباعۃ العامرہ۔

(۲) شرح المواقف للجرجانی ۱ر ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الکلیات ۳ر ۲۱۳۔

کے برابر مال ہو وہ زکاۃ کے مسائل بھی سیکھے، اور جس پر حج واجب ہو وہ حج کے مسائل سیکھے، تاجروں پر فرض ہے کہ وہ بیوع کے مسائل سیکھیں تا کہ تمام معاملات میں شبہات ومکروہات سے بچ سکیں، اسی طرح اہل پیشہ پر اور ہر اس شخص پر جو کسی کام میں مشغول ہو فرض ہے کہ اس پیشہ اور کام کے مسائل واحکام کا علم حاصل کرے تا کہ اس میں حرام سے بچ سکے (۱)۔

نووی نے کہا ہے: علم شرعی کے بعض اقسام فرض عین ہیں، یعنی مکلّف پر جو عمل واجب ہو اس کے اتنے مسائل کا سیکھنا جس کے بغیر وہ واجب ادا نہ کر سکے فرض عین ہے، جیسے وضو اور نماز وغیرہ کا طریقہ سیکھنا، اصل اسلام اور عقائد سے متعلق، اگر وہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کی تصدیق کرے اور ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر اس کو یقین کامل ہو تو اتنا کافی ہے، جس کو اتنا حاصل ہو جائے اس پر لازم نہیں ہے کہ متکلمین کے دلائل کا علم حاصل کرے، یہی صحیح ہے جس پر ہمارے تمام اسلاف، فقہاء اور محققین متکلمین کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی سے مذکورہ بالا چیزوں کے علاوہ دوسری کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا، اور اگر عقائد کے اصول میں سے کسی میں شک وشبہ ہو جائے جس میں یقین کا ہونا ضروری ہو، اور متکلمین کے دلائل میں سے کسی دلیل کا علم حاصل کئے بغیر اس کا شبہ دور نہ ہو تو شک کو دور کرنے کے لئے اس کا سیکھنا اور اس اصل کو حاصل کرنا واجب ہوگا۔

انسان پر وضو، نماز وغیرہ کے واجب ہونے کے بعد ہی ان کا طریقہ سیکھنا اس پر واجب ہوگا، بیع، نکاح وغیرہ، جو اصل میں واجب نہیں ہوں، ان کی شرائط کے علم کے بغیر ان میں مشغول ہونا حرام ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نووی نے کہا ہے: علم قلب، دل کے امراض جیسے حسد، خود پسندی وغیرہ کا جاننا ہے چنانچہ امام غزالی کا مذہب ہے کہ ان کے حدود واسباب اور ان کی تشخیص و علاج کا جاننا فرض عین ہے، دوسرے لوگوں نے کہا ہے: اگر مکلّف کو ان حرام امراض سے پاک وصاف دل میسر ہو تو یہ اس کے لئے کافی ہے، اس پر ان کی دوا کا جاننا واجب نہ ہوگا، اگر دل پاک وصاف نہ ہو تو دیکھا جائے گا، اگر علم حاصل کئے بغیر ان امراض سے دل کو پاک کرنا ممکن ہو تو اس پر دل کو پاک کرنا ہی واجب ہوگا، جیسا کہ ترک زنا کے دلائل کے علم کے بغیر زنا وغیرہ کو ترک کرنا اس پر لازم وضروری ہے، اور اگر علم مذکور کو حاصل کئے بغیر ان امراض کو ترک کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت علم حاصل کرنا ضروری ہوگا[1]۔

۷- جو علوم فرض کفایہ ہیں: یہ وہ علوم شرعیہ ہیں جو لوگوں کے لئے ان کے دین کے قیام میں ضروری ہیں، جیسے قرآن وحدیث کو یاد رکھنا، ان کے علوم حاصل کرنا، اصول، فقہ، لغت، تصریف کے علوم، حدیث کے رواۃ سے واقف ہونا اور اجماع وقیاس کا علم۔

فرض کفایہ میں وہ علوم بھی ہیں جن کی ضرورت امور دنیا کے قائم رکھنے میں ہوتی ہے، جیسے علم طب، حساب اور وہ صنعتیں جو مصالح دنیا کے قیام کا سبب ہیں، جیسے سلائی، کاشتکاری وغیرہ[2]۔

۸- اور مندوب علوم، علوم شرعیہ اور اس کے اسباب میں وسعت حاصل کرنا اور ان کی باریکیوں پر مطلع ہونا وغیرہ[3]۔

۹- حرام علوم میں ''شعوذہ'' (بازی گری کرنا) ہے، یہ سحر کی طرح ہاتھ کی صفائی ہے، جس سے کوئی شئ اپنی اصل کے خلاف نظر آنے لگتی ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے: ابن حجر نے راستوں میں حلقہ لگانے والوں کے بارے میں جن کی حرکتیں عجیب وغریب ہوتی ہیں، جیسے کسی آدمی کا سر کاٹ کر پھر جوڑ دینا اور مٹی سے روپیہ جیسی چیزیں بنا دینا وغیرہ، فتوی دیا ہے کہ وہ جادوگروں کے حکم میں ہیں اگرچہ جادوگر نہیں ہیں، لہذا نہ ان کے لئے اس طرح کی حرکتیں کرنا جائز ہے، اور نہ کسی دوسرے کے لئے ان کے پاس کھڑا ہونا جائز ہے[1]۔

حرام علوم میں سے: کہانت (کاہن کا پیشہ)، سحر (جادو)، علم رمل اور علم نجوم کی بعض قسمیں ہیں۔

ان کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں ہیں۔

رہا علم فلسفہ تو ابن عابدین کی رائے ہے کہ یہ یونانی لفظ ہے، اس کی عربی ''الحکم المموھه'' ہے، یعنی جو ظاہر میں مزین اور باطن میں فاسد ہو جیسے عالم کے قدیم ہونے وغیرہ جیسے کفریات اور محرمات کا قائل ہونا۔

احیاء العلوم میں مذکور ہے: یہ مستقل علم نہیں ہے بلکہ یہ چار چیزیں ہیں:

اول: ہندسہ اور حساب، یہ دونوں مباح ہیں۔

دوم: منطق، اس میں دلیل اور اس کی شرائط کی وجہ، حد اور اس کی شرائط کی وجہ سے بحث کی جاتی ہے، اور یہ دونوں علم کلام میں داخل ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے: اہل اسلام کی منطق، جس کے مقدمات اسلامی قواعد ہیں، اس کو حرام کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ غزالی نے اس کا نام معیار العلوم رکھا ہے، اور اس علم پر علماء اسلام

(۱) المجموع ۱ر ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، إحیاء علوم الدین ۱ر ۲۱، ۳ر ۴۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۹، الآداب الشرعیہ ۲ر ۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۲۹، ۳۰، المجموع ۱ر ۲۶، ۲۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نے کتابیں لکھی ہیں۔

سوم: الٰہیات، اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، انہوں نے اس میں الگ الگ راہ اختیار کی ہے، بعض کفر ہیں، بعض بدعت ہیں۔

چہارم: الطبیعیات، اس میں سے بعض شریعت کے خلاف ہیں اور بعض میں اجسام کی صفات اور ان کے خواص اور ان کے بدلنے کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے (۱)۔

علم موسیقی ایک مشقی اور تمرینی علم ہے، اس سے نغموں، سر کے حالات، سر کے ٹھیک کرنے اور سازوں کے ایجاد کا طریقہ معلوم ہوتا ہے (۲)۔

اس کے سیکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جن کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''استماع''، ''غناء'' اور ''معازف''۔

۱۰- علوم مکروہہ، نئے شعراء کے غزل اور بہادری کے اشعار ہیں۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اس میں مکروہ یہ ہے کہ اس کی مداومت کی جائے اور اس کو اپنا پیشہ بنالے، یہاں تک کہ یہ اس پر غالب آجائے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے ذکر اور علوم شرعیہ سے بے رغبت کردے، نبی کریم ﷺ کے قول کی یہی تفسیر کی گئی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لأن يمتلیء جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلیء شعرا"** (۳) (تم میں سے کسی کا اندرونی حصہ پیپ سے بھر جائے تو یہ اشعار سے بھرنے سے اچھا ہے)، اگر معمولی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر اس سے مقصود نکات و لطائف کا ظاہر کرنا، عمدہ تشبیہات اور خوشگوار معانی کا ظاہر کرنا ہو اگرچہ اس میں رخسار اور جسم کے حالات بیان کئے جائیں، اور اگر ان سب سے خالی اشعار ہوں جن میں ریحان پھول اور پانی کے اوصاف بیان کئے گئے ہوں تو ان کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے (۱)۔

۱۱- مباح علوم، جیسے نئے شعراء کے اشعار جن میں حماقت نہ ہو، نہ کسی مکروہ چیز کا تذکرہ ہو، نہ شر کی طرف آمادہ کرنے والے ہوں، نہ خیر سے روکنے والے ہوں، بلکہ خیر پر آمادہ کرنے والے ہوں اور اس سے خیر پر مدد لی جاسکے (۲)۔

عُلُوّ

دیکھئے: ''تعلّی''۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۱، ۳/ ۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع للنووی ۱/ ۲۷۔

(۳) حدیث: "لأن يمتلیء جوف أحدكم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۴۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲، ۳۳، المجموع ۱/ ۲۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

عُلُوق

تعریف:

۱- لغت میں علوق، "علق بالشيء علقا و علقة" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پھنس جانا، چمٹ جانا ہے، اسم صفت "عالق بہ" ہے، یعنی اس میں پھنس گیا، اس سے چمٹ گیا، "علقت المرأة بالولد و كل أنثى تعلق"، یعنی عورت حاملہ ہوئی، مصدر علوق ہے۔

فقہاء کے نزدیک لفظ "علوق" کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وطء:

۲- لغت میں "وطء" کا ایک معنی نکاح اور جماع ہے[۲]، البتہ فقہاء اس کو جماع کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۳]۔

ب-انزال:

۳- لغت میں انزال کا ایک معنی "إنزال الرجل ماء ہ" ہے، یعنی جماع وغیرہ کے ذریعہ منی خارج کیا۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات، المغرب۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔

فقہاء اس کو جماع، احتلام، نظر وغیرہ کے ذریعہ مرد یا عورت کی منی نکلنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[۱]۔

علوق، وطی اور انزال کے درمیان تعلق یہ ہے کہ وطی اور انزال آگے کی شرم گاہ میں ہوتے ہیں، اور یہ دونوں علوق کا سبب ہیں، کیونکہ منی کے بغیر علوق نہیں ہوسکتا ہے۔

علوق کا اثر:

۴- فراش میں علوق سے نسب کا ثبوت واجب ہوتا ہے، لہذا کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اس شخص کی عمر ایسی ہے کہ اس کو بچہ ہوسکتا ہے اور وہ اس عورت سے وطی کرے، اور اس عورت سے وطی کرنے میں کوئی دوسرا شخص شبہ میں یا بلا شبہ اس کے ساتھ شریک نہ ہو، اور فقہاء نے حمل کے لئے جو مدت مقرر کی ہے اس مقررہ مدت کے اندر اس عورت کو بچہ پیدا ہو، تو اس بچہ کا نسب اس شوہر سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ بچہ شوہر کے فراش پر وطی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور اس کے فراش میں علوق کی وجہ سے اس سے نسب ثابت کرنا واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "نسب" میں دیکھی جائے۔

رجعت میں علوق کا اثر:

۵- جس عورت کو طلاق رجعی دی جائے، اس کے بچہ کا نسب ثابت

(۱) القاموس المحیط، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، حاشیۃ الشروانی ۳/ ۴۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳/ ۲۱۱، ۲۱۲، فتح القدیر ۴/ ۱۶۹، ۱۷۰، الدسوقی ۲/ ۴۵۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۰ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، المہذب ۲/ ۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۱۲، ۲۱۴، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵، ۴۰۹۔

ہوگا اگرچہ دوسال کے بعد خواہ بیس سال سے بھی زائد مدت کے بعد پیدا ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا طہر طویل ہوگیا ہو اور عدت کے زمانہ میں حمل ٹھہرا ہو، اور جس وطی سے حمل ٹھہرا ہے اس کی وجہ سے شوہر رجعت کرنے والا ہوجائے گا، اور ولادت رجعت کی دلیل ہوگی، اس لئے کہ مطلقہ رجعیہ بیوی کے حکم میں ہوتی ہے، لہذا عدت کے زمانہ میں اس کے حمل کو حلال حمل سمجھا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان بظاہر زنا نہیں کرے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "رجعۃ" (فقرہ/۱۳) میں دیکھی جائے۔

وصیت اور وراثت میں علوق کا اثر:

٦ - وصیت اور وراثت میں علوق کا اثر ہوتا ہے، چنانچہ حمل کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، اور وراثت کے تعلق سے ترکہ وضع حمل تک کے لئے موقوف رکھا جائے گا۔

اس کو اصطلاح "إرث" (فقرہ/١٠٩) اور "وصیۃ" میں دیکھا جائے۔

(١) الزیلعی ٣/ ٣٩، ٤٠، ابن عابدین ٢/ ٦٢٣۔

عَمَى

تعریف:

١ - لغت میں عمی کا معنی ہے مکمل بینائی کا ختم ہوجانا، کہا جاتا ہے: "عمي يعمى عمى" اس کی بینائی ختم ہوگئی، وہ کچھ نہیں دیکھ سکتا ہے، صفت اعمٰی ہے، اس کی مونث عمیاء ہے، یہ صفت ایک آنکھ پر نہیں بولی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ معنی دونوں آنکھوں میں پایا جاتا ہے، بصیرت کے ختم ہونے پر بھی بولا جاتا ہے (یعنی دل کا اندھا ہونا) کہا جاتا ہے: "عمي فلان عن رشده" (فلاں نے ہدایت نہیں پائی) "عمي عليه طريقه"[1] (اس پر اس کا راستہ مشتبہ ہوگیا)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُورِ"[2] (اصل یہ ہے کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوجایا کرتیں، بلکہ دل جو سینوں میں ہیں، وہ اندھے ہوجایا کرتے ہیں)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عور:

٢ - عور: آنکھ کی روشنی کا کم ہونا، کہا جاتا ہے: "عورت العين عورا"

(١) لسان العرب، متن اللغۃ، مختار الصحاح۔

(٢) سورۂ حج/ ٤٦۔

بینائی کم ہوگئی یا آنکھ دھنس گئی، مرد کی صفت ''اعور'' اور عورت کی صفت ''عوراء'' ہے (۱)۔

عمی: بینائی کا ختم ہوجانا اور عور: بینائی کا کم ہوجانا ہے۔

ب-عمش:

۳-عمش کا معنی، بینائی کی کمزوری کے ساتھ آنسو جاری رہنا، کہاجاتا ہے: ''عمشت العین عمشا'' باب سمع سے ہے، بینائی کی کمزوری کے ساتھ ساتھ اکثر اوقات اس کے آنسو جاری رہتے ہیں، مرد کی صفت ''أعمش'' اور عورت کی صفت ''عمشاء'' ہے (۲)۔

عمی سے متعلق احکام:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نابینا ہونے کی وجہ سے اہلیت ختم نہیں ہوتی ہے، لہذا جو اس آفت میں مبتلا ہوگا وہ تمام احکام میں بینا کی طرح ہوگا، البتہ بعض امور ضرورت کی بنیاد پر مستثنیٰ ہیں، لہذا شرعی احکام خواہ بدنی ہوں یا مالی اس سے ساقط نہ ہوں گے اِلا یہ کہ کسی عذر یا ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوجائے (۳)۔

نابینا کا جمعہ کی نماز چھوڑ دینا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نابینا پر اگر خود جامع مسجد جاسکے، یا کوئی آدمی میسر ہو جو اس کو پہنچادے خواہ اجرت لے کر پہنچائے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۶۸۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا اس پر واجب نہیں ہے، خواہ رضاکارانہ طور پر مفت میں یا اجرت مثل لے کر پہنچانے والا آدمی موجود ہو (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ الجمعۃ'' (فقرہ/۱۵) میں دیکھی جائے۔

نابینا کی اذان:

۶- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر نابینا کو وقت کے ہوجانے کو بتلانے والا کوئی بینا نہ ہو تو اس کی اذان مکروہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وقت میں غلطی کر جائے یا اس کے بارے میں پوچھنے یا تحری کرنے میں اس کے مشغول رہنے کے سبب لوگوں سے اول وقت کی فضیلت چھوٹ جائے، حنفیہ نے کہا ہے: اس کی اذان مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ دینی امور میں اس کا قول معتبر ہے، لہذا اس میں بھی مقبول ہوگا، اور اس سے اعلان ہوجائے گا (۲)۔

تفصیل اصطلاح: ''أذان'' میں ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نابینا کی اذان جائز ہے، امام مالک نابینا کے موذن ہونے کو ناپسند نہیں کرتے تھے، اگر نابینا ثقہ اور امانت دار ہو تو اس کے اذان کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

نابینا کی امامت:

۷- حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ نماز میں نابینا کی امامت مکروہ ہے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۴۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۰، أسنی المطالب ۱/۲۳۶، کشاف القناع ۱/۴۹۵۔
(۲) ابن عابدین ۱/۲۶۱، أسنی المطالب ۱/۱۲۹، کشاف القناع ۱/۲۳۵۔
(۳) مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۱/۴۵۱۔

البتہ اگر قوم میں سب سے بڑا عالم ہو تو اس وقت کراہت نہ ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ نماز کی امامت میں وہ بینا کی طرح ہے، کیونکہ ان دونوں کی فضیلت میں تعارض ہے، اس لئے کہ نابینا کچھ نہیں دیکھتا ہے جو اس کو مشغول کر سکے، لہذا اس میں خشوع زیادہ ہوگا، اور بینا نجاست کو دیکھتا ہے، لہذا وہ نجاستوں سے اس سے زیادہ بچ سکے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''إمامة الصلاة'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

نابینا کی گواہی:

۸- جن چیزوں کا تعلق دیکھنے سے ہے ان میں نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، اور جن کا تعلق چکھنے، چھونے یا سونگھنے سے ہے، ان میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ان تینوں حواس کے ذریعہ ادراک میں بینا اور نابینا دونوں برابر ہیں، جن امور کا تعلق سننے سے ہے، ان کے بارے میں اس کی گواہی کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

نابینا کا عقد:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ صفت کے ذریعہ نابینا کی بیع وشراء جائز ہے، کیونکہ ان دونوں میں عقد سلم جائز ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے: جس عقد میں دیکھنا شرط ہو وہ نابینا کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، جیسے بیع، اجارہ، رہن دینا، رہن لینا وغیرہ جن کے صحیح ہونے کے لئے معقود علیہ کو دیکھنا شرط ہے، اور جس عقد میں دیکھنا شرط نہیں ہے، جیسے سلم تو نابینا اس کو براہ راست کر سکتا ہے اگر رأس المال ذمہ میں ہو، اس لئے کہ عقد سلم کی بنیاد وصف پر ہے دیکھنے پر نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی صفت سن کر معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کے ممتاز ہونے کا تصور کیا جا سکتا ہے [۱]۔

جو عقود نابینا براہ راست نہیں کر سکتا ان میں کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنائے گا [۲]۔

نابینا کا لعان:

۱۰- اگر نابینا کو چھو کر یا سن کر زنا کا یقین ہو جائے تو اس کا لعان صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کا علم بہت طریقوں سے ہو سکتا ہے، چھو کر یا محسوس کر کے۔

تفصیل اصطلاح: ''لعان'' میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، المغنی ۹/ ۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۲۲، ۶/ ۲۱۸۔

(۲) سابقہ مراجع، أسنی المطالب ۲/ ۱۸۔

عِمارۃ

تعریف:

۱- عمارۃ لغت میں: جس سے مکان آباد کیا جائے، کہا جاتا ہے: "عمر الله بک منزلک وأعمره" اللہ تعالی اس کو تیرے ذریعہ تیرے گھر کو آباد کرے، "عمرت الخراب أعمره عمارة" میں نے اس کو آباد کیا، تعمیر کرنے پر بھی بولا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں: ایسا کام کرنا جس سے زمین یا مکان میں اصلاح ہو، یعنی زمین کو آباد کرنا اور عمارت کی مرمت کرنا اور اس کو پختہ کرنا وغیرہ، جس سے عرف میں اس کی اصلاح سمجھی جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بناء:

۲- بناء: ایک چیز کو دوسری چیز پر اس طرح رکھنا کہ اس کا مقصد اس کو مستحکم کرنا ہو[۳]۔

بناء عمارت سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب، متن اللغہ۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۰۸۔

(۳) الکلیات ۱/ ۴۱۷۔

ب- ترمیم:

۳- ترمیم: عمارت کی اصلاح کرنا ہے[۱]۔

یہ عمارت کی ایک قسم ہے۔

ج- اِحیاء:

۴- غیر آباد اراضی کو مکان تعمیر کرکے، یا پودا لگا کر یا سینچائی کر کے آباد کرنا احیاء کہلاتا ہے[۲]، احیاء کے مضاف الیہ کے اعتبار سے اس کی حقیقت الگ الگ ہوتی ہے، جیسا "احیاء السنۃ"، سنت کو زندہ کرنا، "احیاء اللیل" شب بیداری کرنا وغیرہ۔

اس اعتبار سے وہ عمارت سے عام ہے۔

عمارت سے متعلق احکام:

۵- معمور کے اعتبار سے عمارت کے احکام الگ الگ ہیں، چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے کہ وقف کے نگراں پر واجب ہے کہ وقف کی آمدنی سے یا جس جہت سے واقف نے شرط لگائی ہو اس کی طرف سے شیٔ موقوف کو آباد کرے، اسی طرح ولی پر واجب ہے کہ اپنے زیر سرپرستی شخص کی اراضی کو اس کی آمدنی سے یا اس کے کسی دوسرے مال سے آباد کرے، اور مشترک کے نگراں پر شریک کے طلب کرنے سے اس کو آباد کرنا واجب ہے خواہ وہ موقوف ہو جیسے مسجد وغیرہ کے لیے ہو یا مملک ہو، محجور علیہ کے ولی پر اس کی املاک کو آباد کرنا اور حاکم پر غائب کے مال کو اور اس میت کے مال کو جس کا کوئی وارث نہ ہو اور اس پر

(۱) أساس البلاغہ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۸۷۔

دیون ہوں آباد کرنا واجب ہے، بالغ رشید پر اپنی غیر جاندار املاک کو آباد کرنا واجب نہیں ہے، جیسے نالی اور گھر اور اس کی غیر آباد زمین، اس لئے کہ مال کو بڑھانا واجب نہیں ہے، البتہ اس کو آباد رکھنا مندوب ہے اور اس کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، تا کہ عمل کے بغیر مال ضائع نہ ہو جائے [1]۔

مساجد کی عمارت:

٦ - کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ مساجد کو آباد کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے، اگر کچھ مسلمان اس کو انجام دیں تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر سب چھوڑ دیں تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" [2] (اللہ کی مسجدوں کا آباد کرنا تو بس ان لوگوں کا کام ہے جو ایمان رکھتے ہیں اللہ اور روز آخرت پر)، آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر نے کہا ہے: [3] اس کی صحیح آبادی صرف ان لوگوں کے ذریعہ ہوسکتی ہے جو کمالات علمیہ وعملیہ کے جامع ہوں، اس کی تعمیر میں ان کو بنانا، فرش کے ذریعہ ان کو مزین کرنا، چراغ کے ذریعہ ان کو روشن کرنا، ان میں ہمیشہ عبادت کرنا، علم کا درس دینا، جس کام کے لئے مسجد نہیں بنائی گئی ہے جیسے دنیا کی بات، اس سے اس کو بچانا یہ سب داخل ہیں، حدیث قدسی میں ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "إن بيوتي في أرضي المساجد، وإن زواري عمّارها، فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور أن يكرم زائره" [1] (میرے گھر میری زمین میں، مساجد ہیں، اور میری زیارت کرنے والے ان کو آباد کرنے والے ہیں، پس مبارک ہے وہ بندہ جو اپنے گھر میں پاکی حاصل کرے، پھر میرے گھر میں میری زیارت کرے جس کی زیارت کی جاتی ہے، اس پر حق ہے کہ اپنے زیارت کرنے والے کا اکرام کرے)۔

تفصیل اصطلاح "مسجد" میں ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴؍۹۵۔
(۲) سورۂ توبہ؍ ۱۸۔
(۳) تفسیر ابن کثیر فی قولہ تعالی: "إنما يعمر مساجد الله"، روح المعانی، القلیوبی ۳؍۱۰۸۔

(۱) حدیث: "قال الله: إن بيوتي في أرضي المساجد" ابن حجر نے الکشاف (۲؍۳۵۴) کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ مجھ کو یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، طبرانی میں سلمان کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم أتى المسجد فهو زائر لله، وحق على المزور أن يكرم زائره" اس کو ہیثمی نے المجمع (۲؍۳۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اور اس کی ایک سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

عِمَامَة

تعریف:

۱- لغت میں عمامہ ایک لباس ہے جو سر پر گول لپیٹا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: "تعمم الرجل" اس نے اپنے سر پر پگڑی باندھا، اس کی جمع عمائم ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عذبۃ:

۲- عذبۃ: ہر چیز کا کنارہ جیسے "عذبة الصوت واللسان" یعنی کپڑے اور زبان کا کنارہ، عمامہ کے اوپری کنارہ کو "عذبۃ" کہا جاتا ہے اگرچہ وہ اصطلاح عرفی کے خلاف ہے (۳)۔

ب- ذؤابۃ:

۳- ذؤابہ بال کی چوٹی کو کہتے ہیں، جب بال لٹکے ہوئے ہوں، اسی طرح عمامہ کے کنارہ کو بھی کہتے ہیں، اس کی جمع ذوائب ہے، فقہاء اس لفظ کو ان ہی دو معانی میں استعمال کرتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المخصص لابن سیدہ ۸۱/۴۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) ارشاد الساری ۴۲۸/۸۔

چنانچہ "عذبہ"، اور "ذؤابہ" عمامہ کے جز ہیں، بعض لوگ عذبہ اور ذؤابہ میں فرق نہیں کرتے ہیں (۱)۔

ج- عصابۃ:

۴- عربی استعمال میں عصابہ کے چند معانی ہیں، جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، عصابہ جو عمامہ کے معنی میں ہے، اس کا مرادف ہے۔

جاحظ نے کہا ہے کہ عصابہ اور عمامہ ایک ہیں (۲)۔

چنانچہ وہ عمامہ کے مرادف ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ بعث سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب**" (۳) (نبی کریم ﷺ نے ایک فوجی دستہ بھیجا اور ان کو ٹھنڈک لگ گئی جب وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ان کو عصابہ پر مسح کرنے کا حکم دیا)، یہاں عصائب کی تفسیر عمائم سے کی گئی ہے۔

عصابہ اس پٹی کو کہتے ہیں جو سر وغیرہ پر باندھا جاتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ عمامہ سے عام ہے۔

د- معجر:

۵- "معجر" چادر سے چھوٹا، اور اوڑھنی سے بڑا ایک کپڑا ہے جو عورت اپنے سر پر ڈالتی ہے، اور اس کو اپنے سر کی گولائی میں لپیٹ

(۱) المصباح المنیر، کشاف القناع ۱۱۹،۵۷/۱۔
(۲) البیان والتبیین ۹۹/۳ تحقیق عبد السلام ہارون (شائع کردہ لجنۃ التالیف والترجمہ مصر طبع یازدہم۔ ۱۳۶۸۔ ۱۹۴۹)
(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ بعث سرية فأصابهم......" کی روایت ابوداؤد (۱۰۱/۱) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۸۹/۱) میں اس کو منقطع کہا ہے۔

دیتی ہے، پھر اس کے اوپر اپنی چادر ڈالتی ہے، اس کی جمع "معاجر" ہے۔

معجر کے ذریعہ سر باندھنا عورتوں کے تعلق سے ہے، اور عمامہ کے ذریعہ مردوں کے تعلق سے ہے، اور یہ تھوڑی کے نیچے لپیٹے بغیر سر پر کپڑے کو لپیٹنا ہے، بعض عبارتوں میں ہے کہ تھوڑی کے نیچے لائے بغیر عمامہ کو لپیٹنا "اعتجار" ہے۔

عمامہ کے ذریعہ اعتجار یہ ہے کہ اس کو اپنے سر پر لپیٹے اور اس کے کنارہ کو اپنے چہرہ پر ڈال دے عمامہ کا کوئی حصہ تھوڑی کے نیچے نہ لے جائے[1]۔

معجر اور عمامہ میں تعلق یہ ہے کہ دونوں سر پر لپیٹے جاتے ہیں، البتہ معجر عورت کے لئے ہے، اور عمامہ مرد کے لئے ہے۔

ھ-قناع:

۶ - قناع، "مقنع"، "مقنعة" ایک قسم کا کپڑا ہے جس کو مرد وعورت دونوں اپنے سر پر رکھتے ہیں[2]۔

اس اوڑھنی کو بھی کہتے ہیں جس سے عورت اپنا چہرہ چھپاتی ہے[3]۔

بعض حضرات نے قناع کی ایسی تفسیر کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عورت کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ "قناع" اور "مقنعہ" وہ کپڑا ہے جس سے عورت اپنا سر اور اپنے محاسن کو چھپاتی ہے۔

بعض نے "تقنع" کے ذریعہ مرد کا وصف بیان کیا ہے، اگر مرد کے

(۱) فتح الباری ۷/ ۳۶۹، لسان العرب۔
(۲) المعجم المفصل / ۳۰۳۔
(۳) حوالہ سابق / ۳۰۵۔

سر پر خود ہو تو کہا جاتا ہے: "رجل مقنع"[1]، تو قناع کا استعمال عورتوں کے لئے ہوتا ہے اور مردوں کے لئے عمامہ بولا جاتا ہے۔

و-قلنسوة:

۷ - لغت میں قلنسوہ سر کا ایک لباس ہے، اس کی جمع قلانس ہے، تقلیس کا معنی ٹوپی پہننا ہے[2]۔

اصطلاح میں: وہ لباس جو سر پر پہنا جائے اور اس کے اوپر عمامہ باندھا جائے یا یہ "طاقیہ" ہے[3]۔

تعلق یہ ہے کہ عمامہ اکثر ٹوپی پر باندھا جاتا ہے۔

عمامہ کی شکلیں:

۸ - عمامہ کی چند شکلیں ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

آدمی عمامہ کو اپنے سر پر باندھے اور اس کو اپنی پیٹھ پر لٹکا دے، اس ہیئت کو "قعاطه" کہتے ہیں۔

عمامہ کو داڑھ کے نیچے لائے بغیر سر پر لپیٹا جائے اس کو اعتجار کہتے ہیں۔

یہ کہ اس کے دونوں کناروں کو سر کے دونوں کناروں سے لٹکایا جائے، اس کو زوقلة کہتے ہیں۔

سر پر عمامہ لپیٹا جائے نہ پیٹھ پر ڈالا جائے، نہ تھوڑی کے نیچے لپیٹا جائے اس کو "قفداء" کہتے ہیں[4]۔

(۱) لسان العرب مادہ: "قنع"۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۳) الدر المختار ۱/ ۱۸۱، الدسوقی ۱/ ۱۶۳۔
(۴) المخصص لابن سیدہ ۴/ ۸۴، ان معانی کو صلاح حسین العبیدی نے اپنی کتاب

رسول اللہ ﷺ کے عماموں کی صفت:

۹- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ کے عمامہ سے متعلق احادیث بیان کی ہیں جن میں عمامہ کے رنگ، اس کی شکل اور اس کی نوعیت کی صراحت کی گئی ہے۔

چنانچہ حضرت جابر بن عبداللہ ؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء**"[1] (نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالا عمامہ تھا)۔

اللہ کے رسول ﷺ اس رنگ کا عمامہ خطاب کے وقت استعمال فرماتے تھے، چنانچہ حضرت جعفر بن عمرو بن حریث ؓ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ خطب الناس، وعليه عمامة سوداء**"[2] (اللہ کے رسول ﷺ نے لوگوں کو اس حال میں خطبہ دیا کہ آپ کے سر مبارک پر کالا عمامہ تھا)۔

حضرت اسماعیل بن عبداللہ بن جعفر اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**رأيت على النبي ﷺ ثوبين مصبوغين بزعفران رداء وعمامة**"[3] (میں نے نبی کریم ﷺ کے جسم مبارک پر زعفران میں رنگے ہوئے دو کپڑے دیکھے، ایک چادر اور دوسرا عمامہ)۔

= الملابس العربیۃ الاسلامیۃ فی العصر العباسی ر ص ۱۱۳، ۱۱۴ میں نقل کیا ہے۔

(۱) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ دخل يوم فتح مكة" کی روایت مسلم (۲ر۹۹۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جعفر بن عمرو بن حریث عن أبیہ "أن رسول الله ﷺ خطب الناس......" کی روایت مسلم (۲ر۹۹۰) نے کی ہے۔

(۳) الحاوی للفتوی ۲ر۱۰۴۔

اور حدیث عبد اللہ بن جعفر "رأيت على النبي ﷺ ثوبين......" کی روایت حاکم (۳ر۵۶۸) اور ابویعلی (۱۲ر۱۶۰) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۰ر۳۰۵) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

آپ ﷺ اپنے عمامہ کا کنارہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے، چنانچہ حضرت جعفر بن عمرو بن حریث اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: "**كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ على المنبر، وعليه عمامة سوداء قد أرخى طرفيها**[1]**، بين كتفيه**"[2] (میں اس وقت گویا رسول اللہ ﷺ کو منبر پر اس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ آپ پر ایک کالا عمامہ ہے، اور اس کا کنارہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکا رکھا ہے)۔

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ کے عمامہ کے رنگ کی صراحت کے ساتھ ساتھ، اس کے کنارہ کو دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکانے کی صراحت بھی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر ؓ نے اس کے بارے میں کہا ہے: "**كان النبي ﷺ إذا اعتم سدل عمامته بين كتفيه**"[3] (نبی کریم ﷺ جب عمامہ باندھتے تو اس کو اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے)۔

یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قطری عمامہ باندھا ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالک ؓ سے مروی ہے: "**رأيت رسول**

(۱) نووی نے اس تثنیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسا ہی یہ ہمارے اور دوسرے علاقہ کے تمام نسخوں میں "طرفین" تثنیہ کے ساتھ ہے، اسی طرح حمیدی کی صحیحین میں بھی ہے، قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ صحیح "طرفھا" مفرد صیغہ کے ساتھ ہے، اور بعض لوگوں نے "طرفیھا" تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

شرح مسلم علی ہامش القسطلانی ۶ر۶۶، ۶۷، ابوداؤد میں مفرد صیغہ کے ساتھ مذکور ہے، السنن ر ۲۶ کتاب اللباس ر ۲۴ باب فی العمائم۔

(۲) حدیث عمرو بن حریث: "كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ على المنبر.." کی روایت مسلم (۲ر۹۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عمر ؓ "كان النبي ﷺ إذا اعتم.." کی روایت ترمذی (۴ر۲۲۵، ۲۲۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

الله ﷺ توضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة"[1] (میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ وضو فرمار ہے ہیں، اور آپ ﷺ کے سرمبارک پر قطری عمامہ ہے، آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کیا اور سر کے اگلے حصہ پر مسح کیا اور عمامہ کو نہیں کھولا)، "عمامہ قطریہ" کی دو تفسیریں کی گئی ہیں:

اول: ایک قول یہ ہے کہ یہ ایک قسم کی چادر ہے، جس میں سرخی ہوتی تھی، اور اس میں دھاریاں بھی تھیں، اور اس میں کچھ سختی اور کھر دراپن بھی ہوتا تھا۔

دوم: ایک قول یہ ہے کہ یہ عمدہ جوڑے ہوتے تھے جو بحرین کے ایک گاؤں سے جس کو قطر کہا جاتا تھا لائے جاتے تھے[2]۔

سیوطی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے عمامہ کی مقدار کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے، اور اس حدیث سے جس کی نسبت انہوں نے بیہقی کی طرف کی ہے، جس میں حضور ﷺ کے عمامہ کی صفت بیان کی گئی ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ چند ذراع کا تھا، پھر کہا: بظاہر وہ تقریباً دس ذراع یا اس سے کچھ زائد تھا[3]۔

ایک وصف جس کا علم ہمیں ہوسکا ہے عمامہ کو لٹکانا ہے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے آپ ﷺ کے عمامہ کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: "عممني رسول الله ﷺ فسدلها بين يدي ومن خلفي"[1] (اللہ کے رسول ﷺ نے مجھ کو عمامہ باندھا تو اس کا کنارہ کبھی میرے آگے اور کبھی میرے پیچھے لٹکایا)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اپنا عمامہ اپنے دونوں مونڈھوں کے درمیان لٹکاتے تھے، تابعین میں سے جن لوگوں نے ایسا کیا ان میں سالم بن عبداللہ اور قاسم بن محمد ہیں[2]۔

یہ بات ثابت ہے کہ بعض صحابہ نے اپنے عمامہ میں کوئی علامت لگایا جس سے وہ پہچانے جائیں۔

بعض حضرات نے خود عمامہ کو نشان بنایا، چنانچہ حضرت حمزہؓ نے جنگ بدر میں سرخ شتر مرغ کے پر سے نشان لگایا تھا، اور حضرت زبیرؓ نے پیلے عمامہ سے اپنے کو ممتاز کیا تھا[3]۔

ذمیوں کے عماموں کی صفت:

۱۰- ذمی رنگین عمامے باندھتے تھے تاکہ ممتاز رہیں، چنانچہ عیسائیوں کے عمامے نیلے تھے، اور یہود کے عمامے پیلے تھے، مذکور ہے کہ خود حضرت عمرؓ ہی نے ان پر اس کو ضروری قرار دیا تھا[4]۔

البتہ یہ علامات بعد میں باقی نہیں رہیں، چنانچہ مسلمانوں نے رنگین عمامہ باندھا، اہل ذمہ کے عماموں کی ایک صفت یہ ہے کہ اس کا کنارہ نہیں ہوتا تھا، اور عمامہ باندھتے وقت اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے نہیں لپیٹا جاتا تھا، ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر عمامہ کا کوئی حصہ ٹھوڑی

---

(۱) حدیث انس: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ وعليه عمامة.." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۰۲، ۱۰۳) اور حاکم (۱/ ۱۶۹) نے کی ہے، اور ذہبی نے اس کے صحیح نہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) ازہری نے کہا ہے کہ بحرین کے اطراف میں ایک گاؤں جس کا نام قطر ہے، میرا خیال ہے کہ قطری کپڑے اسی کی طرف منسوب ہیں، چنانچہ نسبت کے لئے قاف کو کسرہ دیا اور اس کی تخفیف کی (النہایہ لابن الاثیر ۴/ ۸۰)۔

(۳) الحاوی للفتاوی ۱/ ۷۲، ۷۳۔

(۱) حدیث عبدالرحمٰن بن عوف: "عممني رسول الله ﷺ .." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۴۱) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۶/ ۴۵) میں لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہیں۔

(۲) دیکھئے: سنن ترمذی ۲۵ / کتاب اللباس ۱۲ باب فی سدل العمامۃ بین الکتفین۔

(۳) البیان والتبیین للجاحظ ۳/ ۱۰۱۔

(۴) الملابس العربیۃ الإسلامیہ للعبیدی ۷/ ۱۱ تعلیق ۱۲۲ یہ معلومات مایر الملابس المملو کیہ ۱۱۵، ۱۱۶ سے نقل کی گئیں ہیں۔

کے نیچے نہ ہو اور نہ اس کا کنارہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اہل ذمہ کے عماموں کی صفت ہے[1]۔

عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں مرد کے لئے عمامہ یا اس جیسی کسی چیز سے سر کو چھپانا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ عمامہ باندھ کر نماز پڑھا کرتے تھے۔

عورت کے لئے اپنے سر کو چھپانا واجب ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے اگر یہ سستی و کاہلی کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ اس میں وقار کو ترک کرنا ہے اور اگر اپنی ذلت اور عاجزی ظاہر کرنے کے لئے ہو تو مکروہ نہیں ہے[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''رأس'' (فقرہ ۵)۔

عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا:

۱۲-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گرمی یا سردی کے عذر کے بغیر عمامہ وغیرہ کے پیچ پر یا نمازی کے بدن سے متصل کسی کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"كنا نصلي مع رسول الله ﷺ في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض يبسط ثوبه فيسجد عليه"**[3] (ہم لوگ سخت گرمی میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، جب ہم میں سے کوئی اپنی پیشانی زمین پر نہیں جما سکتا تو اپنا کپڑا بچھا لیتا پھر اس پر سجدہ کرتا)، نبی ﷺ سے مروی ہے: **"أنه سجد على كور عمامته"**[1] (آپ ﷺ نے اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا ہے)، حضرت حسنؓ فرماتے ہیں: **"كان أصحاب رسول الله ﷺ يسجدون وأيديهم في ثيابهم، ويسجد الرجل على عمامته"**، وفي رواية: **"كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويده في كمه"**[2] (صحابہ کرامؓ اس حال میں سجدہ کرتے تھے کہ ان کے ہاتھ ان کے کپڑوں میں ہوتے تھے، اور کوئی آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا، ایک روایت میں ہے: لوگ عمامہ اور ٹوپی پر سجدہ کرتے تھے اور کسی کا ہاتھ اس کی آستین میں ہوتا تھا)۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ پیشانی کو کھولنا اور اس کو براہ راست سجدہ گاہ سے متصل کرنا واجب ہے، اور آستین، دامن، ہاتھ، عمامہ کا پیچ، ٹوپی وغیرہ بدن سے متصل کسی کپڑے پر جو اس کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتا ہو سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا سجدت فمكن جبهتك من الأرض"**[3] (جب سجدہ کرو تو اپنی پیشانی

---

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۱۔

(۲) دیکھئے: مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی (ص ۱۹۷ طبع سوم بولاق مصر ۱۳۱۸ھ)۔

(۳) حدیث انس: "كنا نصلي مع رسول الله ﷺ .." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۹۲) اور مسلم (۱/ ۴۳۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "أنه سجد على كور عمامته..." کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۱/ ۴۰۰) میں کی ہے اور الزیلعی نے اس کو نصب الرایہ (۱/ ۳۸۴) میں کی ہے، اور ذکر کیا ہے کہ ابو حاتم نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث الحسن: "كان أصحاب رسول الله ﷺ .." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۹۲) نے تعلیقاً کی ہے، اور بیہقی (۲/ ۱۰۶) نے اس کو متصل کہا ہے۔

(۳) حدیث: "إذا سجدت فمكن جبهتك.." کی روایت ابن حبان (۵/ ۲۰۶) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، بیہقی نے دلائل النبوۃ (۶/ ۲۹۴) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

کو زمین پر جما دیا کرو)، نیز حضرت خباب بن الارتؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أتينا رسول الله ﷺ فشكونا إليه حر الرمضاء فلم يشكنا، وفي رواية: فما أشكانا"(۱) (ہم لوگ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس حاضر ہوئے زمین کے سخت گرم ہونے کی شکایت کی، تو آپ ﷺ نے ہماری شکایت نہیں سنی، ایک روایت میں ہے: تو آپ نے ہماری شکایت نہیں سنی)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ پیشانی پر سجدہ کرنا فرض ہے، اور عمامہ کے پیچ پر اگر شاش کی طرح باریک شال کے دو پیچ ہوں، سجدہ کرنا مکروہ ہے، لیکن نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، اگر دو پیچ سے زیادہ ہوں، اور اسی پر پیشانی ٹھہر جائے تو وقت کے اندر لوٹانا واجب ہے، اگر عمامہ سر پر بندھا ہوا ہو اور اس کے پیچ پر سجدہ کرے اور اس کی پیشانی زمین تک نہ پہنچے تو اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو لوٹانا بہر حال واجب ہوگا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سجود" (فقرہ/۷) اور اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ/۱۰۱)۔

عمامہ پر مسح کرنے کا حکم:

۱۳ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عمامہ کو سر سے اتارنے کی وجہ سے ضرر کا اندیشہ ہو اور اس کو کھولنا ممکن نہ ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، اگر براہ راست سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے پر قادر ہو تو اس پر مسح کرے گا اور عمامہ پر اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے: عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے اگر چہ اس کو حدث کی حالت میں باندھا ہو، اور خواہ اس کو الگ کرنا دشوار ہو یا نہ ہو، اور صرف عمامہ پر اقتصار کرنا کافی نہ ہوگا، بلکہ اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کرے گا، اور افضل یہ ہے کہ پیشانی سے کم پر اکتفانہ کرے(۲)، اس لئے کہ مسلم میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث ہے: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة"(۳) (نبی کریم ﷺ نے وضو فرمایا تو اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے، اسی کے قائل حضرت عمرؓ، انس اور ابوامامہ ہیں، سعید بن مالک اور ابو الدرداء سے یہی مروی ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، حسن، قتادہ، مکحول، اوزاعی ابوثور اور ابن المنذر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن المنذر نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے عمامہ پر مسح کیا ہے ان میں حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہیں(۴)۔

حنابلہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کیا اور اپنی پیشانی، عمامہ اور موزوں پر مسح کیا۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مسح" اور "وضو" میں ہے۔

---

(۱) حدیث خباب: "أتينا رسول الله ﷺ فشكونا إليه.." کی روایت مسلم (۱/ ۴۳۳) نے کی ہے، اور "فما أشكانا" کی روایت ابن المنذر نے الأوسط (۲/ ۳۵۸) میں کی ہے۔

(۲) دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، فتح القدیر ۱/ ۱۰۹۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، القلیوبی ۱/ ۵۴۔

(۳) حدیث المغیرۃ: "أن النبي ﷺ توضأ فمسح.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۰۸) اور مسلم (۱/ ۲۳۱) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۸۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۰۰۔

میت کے لئے عمامہ:

۱۴- امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب ہے کہ کفن میں قمیص کے ساتھ عمامہ کو شامل کرنا مستحب ہے، حنفیہ نے اس کی بنیاد حضرت سعید بن منصور کی حدیث پر رکھی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے بیٹے واقد کو پانچ کپڑوں میں کفنایا، قمیص، عمامہ اور تین لفافے، اور عمامہ کو تھوڑی سے نیچے تک لپیٹا۔

امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: یہ پسند ہے کہ مردکو عمامہ باندھا جائے، انہوں نے کہا کہ ہمارے نزدیک میت کی شان یہ ہے کہ اس کو عمامہ باندھا جائے[۱]۔

امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے کہ افضل یہ ہے کہ میت کے کفن میں قمیص اور عمامہ نہ ہو[۲]، انہوں نے حضرت عائشہؓ کے قول سے استدلال کیا ہے: "**كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة**" متفق علیہ[۳] (رسول اللہ ﷺ کو تین سوتی سحولی سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا ان میں قمیص اور عمامہ نہیں تھے)۔

احرام میں عمامہ باندھنا:

۱۵- احرام میں عمامہ باندھنا حرام ہے، نبی کریم ﷺ نے اس حدیث میں اس کی صراحت کی ہے، جس میں آپ ﷺ نے محرم کے لئے ممنوع لباس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول محرم کون کپڑے پہنے گا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لايلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه زعفران أو ورس**"[۱] (قمیص، عمامہ، پائجامہ، ٹوپی اور موزے نہ پہنے گا، البتہ اگر کسی کے پاس جوتا چپل نہ ہو تو وہ موزوں کو دونوں ٹخنوں کے نیچے تک کاٹ دے گا، پھر ان کو پہنے گا، اور ایسا کوئی کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران یا ورس لگا ہوا ہو)۔

نووی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمامہ اور ٹوپی بول کر تنبیہ کر دی کہ سر کو چھپانے والا ہر کپڑا خواہ سلا ہوا ہو یا سلا ہوا نہ ہو، یہاں تک کہ پٹی بھی حرام ہے، لہذا اگر زخم، دردسر یا اور کسی وجہ سے پٹی باندھنے کی ضرورت ہو تو باندھے گا اور اس پر فدیہ لازم ہوگا[۲]۔

عمامہ اتارنے کی سزا دینا:

۱۶- تعزیر ایک سزا ہے جو ان جرموں میں دی جاتی ہے جن میں حد اور کفارہ نہ ہو، اس کی مقدار قاضی اپنی صوابدید سے طے کرے گا، جن چیزوں کے ذریعہ سزا دی جاتی ہے ان میں عمامہ اتارنا بھی ہے، ابن شاس نے کہا ہے کہ لوگ کسی آدمی کو اس کے مقام اور اس کی جنایت کے بقدر سزا دیتے تھے، کسی کو مارا جاتا تھا، کسی کو قید کیا جاتا ہے، کسی کو مجلس میں اس کے دونوں پیروں پر کھڑا کیا جاتا تھا، کسی کا

---

(۱) عمدۃ القاری ۸/ ۵۰، المدونہ ۱/ ۱۸۷، ۱۸۸۔
(۲) شرح مسلم للنووی علی ہامش القسطلانی ۴/ ۲۶۶، المغنی ۲/ ۴۶۴۔
(۳) حدیث عائشہ: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۳۵) اور مسلم (۲/ ۶۴۹، ۶۵۰) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث ابن عمر "أن رجلا قال: يا رسول الله" کی روایت بخاری (۳/ ۴۰۱) اور مسلم (۲/ ۸۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) شرح مسلم للنووی علی ہامش القسطلانی ۵/ ۱۸۲۔

عمامہ اتروایا جاتا تھا، کسی کا پائجامہ کھلوایا جاتا تھا[۱]۔

(۱) المواق، التاج الإکلیل علی ہامش شرح مختصر خلیل ۶/۳۱۹، اور بعینہ یہ کلام تبصرۃ الحکام لابن فرحون علی ہامش فتح العلی لعلیش ۲/۲۹۵، ۲۹۶ میں ابوبکر الطرشوشی کی طرف منسوب ہے۔

عَمد

تعریف:

۱- لغت میں عمد کا معنی: ارادہ کرنا، بھروسہ کرنا ہے، نیت سے یہی مقصود ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**تعمده وتعمد له وعمد إليه وله**"، یعنی ارادہ کیا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قصد:

۲- کہا جاتا ہے: "**قصدت الشيء وله وإليه قصدا**" بعینہ اس کو طلب کیا، "**قصد الأمر**" جان بوجھ کر اس کی طرف توجہ کیا، "**مقصد**"، قصد کی جگہ، "**قصد في الأمر**" درمیانی راہ اختیار کی، حد سے تجاوز نہیں کیا، "**قصد الطريق**" سیدھی راہ پر چلا[۲]۔

قصد عمد سے عام ہے۔

ب-عزم:

۳- لغت میں عزم کا معنی: کسی کام کے کرگذرنے پر دل کا جما دینا، کہا جاتا ہے: "**عزم فلان عزما**" کوشش کیا اور جم گیا، "**عزم الأمر**"

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔
(۲) سابقہ مراجع۔

اپنی نیت اور ضمیر کو اس کے کرنے پر جما دیا[۱]۔

ج-خطا:

۴- خطا لغت میں صواب کی ضد ہے، یہ "أخطا" کا اسم ہے، صفت مخطی ہے، (خطا کار) اس شخص کو کہتے ہیں جو قصد و ارادہ کے بغیر غلطی کر جائے، اور اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو صحیح کرنا چاہے، لیکن صحیح کے بجائے غلط ہو جائے، راغب الاصفہانی نے کہا ہے کہ خطا سیدھی راہ سے بھٹک جانا ہے[۲]۔

اصطلاح میں خطا: یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی مقصود کام کو کرنا چاہے اس وقت بلا قصد اس سے مقصود کے علاوہ کوئی دوسرا کام ہو جائے[۳]۔

عمد سے متعلق احکام:

عمد سے متعلق احکام کتب فقہ کے ابواب میں مذکور ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-نماز میں:

۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ نمازی اگر جان بوجھ کر نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے یا اس کے بعد والے رکن کی طرف منتقل ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اپنی نماز میں جان بوجھ کر بات کرلے یا کھا لے یا پی لے تو نماز باطل ہو جائے گی[۴]۔

اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "صلاۃ" (فقرہ ۱۰۷/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

ب-روزہ میں:

۶- روزہ دار اگر جان بوجھ کر کھا لے یا پی لے یا بیوی سے وطی کرلے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" (فقرہ ۳۷/ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج-جنایات میں:

۷- جان بوجھ کر قتل کرنا بالاجماع حرام ہے جو قاتل کو قصاص اور جہنم کا مستحق بنا دیتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا"[۱] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا)۔

عمداً قتل کرنے والے کی توبہ قبول ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، مذاہب اربعہ کے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، التعریفات للجرجانی۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) التلویح ۱۹۵/۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۲، ۴۱۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۷، ۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۳، ۶۵، المجموع للنووی ۴/ ۷۷، ۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۱، ۲/ ۴۔

(۱) سورۂ نساء/ ۹۳، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۶، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۳۶۔

حَسَنَاتٍ"[۱] (اور جو اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کونہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے، اسے قتل نہیں کرتے، مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں، اور جو کوئی ایسا کرے گا، اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا، قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا، وہ اس میں (ہمیشہ) ذلیل ہوکر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کرے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے، سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عنایت کرے گا)۔ نیز ارشاد ہے: "وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ"[۲] (اور اس کے سوا (اور گناہوں کو) بخش دے گا جس کے لئے منظور ہوگا)، نیز اس لئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفر قتل عمد سے بڑا گناہ ہے، تو جب کفر سے توبہ قبول کی جاتی ہے تو قتل سے توبہ بدرجہ اولی قبول کی جائے گی۔

علماء سلف کی ایک جماعت جن میں حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں، کی رائے ہے کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے کے لئے توبہ نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا.."[۳] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

د- مرتد ہونے میں:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر آدمی جان بوجھ کر ایسا کام کرے جس

(۱) سورۂ فرقان/ ۶۸، ۷۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۳، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۵/ ۳۲۹، تفسیر الفخر الرازی ۱۰/ ۲۳۹۔

سے کافر ہوجاتا ہے، یا جان بوجھ کر ایسی بات بولے جو اسلام سے خارج کر دینے والی ہو تو وہ مرتد ہوجائے گا، اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: "ردة" (فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ- طلاق میں:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص جان بوجھ کر طلاق دے گا اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر کسی سونے والے کی زبان سے طلاق کا لفظ نکل جائے، یا وہ شخص طلاق کا لفظ ادا کرے جس کی عقل کسی ایسے سبب سے زائل ہوگئی ہو کہ اس میں اس نے اللہ تعالی کی نافرمانی نہ کی ہو یا سبقت لسانی سے طلاق کا لفظ نکل جائے، یا دوسرے کا کلام نقل کرتے ہوئے طلاق کا تلفظ کرے یا فقیہ درس میں بار بار لفظ طلاق بولے، تو ان تمام مسائل میں طلاق واقع نہ ہوگی[۲]۔

و- جان بوجھ کر رسول اللہ علیہ پر جھوٹ بولنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ علیہ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ کا ارشاد ہے: "من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[۳] (جو شخص مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے تو وہ اپنا ٹھکانہ

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۴۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۱۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۳، ۱۲۱۔

(۳) حدیث: "من كذب على متعمدا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۶۰) اور مسلم (۱/ ۱۰) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

جہنم میں بنا لے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن من أعظم الفری أن یدعی الرجل إلی غیر أبیه، أو یری عینه مالم تر،أو یقول علی رسول الله ﷺ مالم یقل''[۱] (سب سے بڑا جھوٹ یہ ہے کہ آدمی اپنے کو اپنے باپ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منسوب کرے یا ایسی چیز کے دیکھنے کا دعوی کرے جس کو اس کی آنکھ نے نہیں دیکھا ہے، یا رسول اللہ ﷺ پر ایسی بات کہے جو آپ ﷺ نے نہیں کہا ہے)۔

لیکن جو شخص جان بوجھ کر رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولے وہ کافر ہوجائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، ذہبی اور ابن حجر ہیثمی نے کہا ہے: علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا کفر ہے جو اسلام سے خارج کر دیتا ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی حرام کو حلال کرنے میں یا کسی حلال کو حرام کرنے میں، اللہ اور اس کے رسول پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا خالص کفر ہے، یہاں کلام صرف اس جھوٹ میں ہے جو اس کے علاوہ میں ہو[۲]۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے والے کی روایت کبھی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ توبہ کرلے اور اس کا عمل درست ہوجائے، یہ نبی ﷺ پر جھوٹ بولنے سے روکنے اور تنبیہ کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اس کا فساد بہت بڑا ہے، اس لئے کہ یہ قیامت تک رہنے والی شریعت بن جائے گی، نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے پر جھوٹ بولنا اس کے برخلاف ہے، کیونکہ اس کا فساد عام نہیں بلکہ محدود ہے[۱]۔

ز- جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَخَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ''[۲] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا اور نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)، نیز ارشاد باری ہے: ''وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ''[۳] (جھوٹی بات پر قسم کھاجاتے ہیں، درآنحالیکہ (اسے خوب) جانتے ہیں)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من حلف علی یمین صبر یقتطع بها مال امریء مسلم لقی الله وهو علیه غضبان''[۴] (جو شخص جھوٹی قسم کھا کر کسی مسلمان کا مال لے لے وہ اللہ تعالی سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالی اس پر سخت ناراض ہوگا)، نیز حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے: ''الکبائر: الإشراک بالله، وعقوق الوالدین، وقتل

(۱) حدیث: ''إن من أعظم الفری أن یدعی الرجل إلی غیر أبیه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۴۰) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۹۷، الکبائر للذہبی رص ۶۱، الفواکہ الدوانی ۱/ ۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، ۴۲۷۔

(۱) تدریب الراوی للسیوطی رص ۲۲۰، المنثور فی القواعد ۱/ ۴۳۰۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۷۷۔

(۳) سورۂ مجادلہ ر ۱۴۔

(۴) حدیث: ''من حلف علی یمین صبر یقتطع بها مال امریء مسلم لقی الله وهو علیه غضبان'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۵۸) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

النفس، والیمین الغموس"[۱] (کبیرہ گناہ: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے)۔

جس قسم میں جان بوجھ کر جھوٹ بولا جائے اس کو یمین غموس اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قسم کھانے والے کو دنیا میں گناہ میں ڈبو دیتی ہے، اور قیامت کے دن اس کو جہنم میں ڈبو دے گی۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ جھوٹ خود حرام ہے، اگر اس پر قسم کھائی جائے تو اس کی حرمت اور سخت ہو جائے گی، اور اگر اس کے ذریعہ کسی حق کو باطل کیا جائے یا کسی معصوم مال کو لے لیا جائے تو حرمت مزید بڑھ جائے گی[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "أیمان" (فقرہ/ ۱۰۸، ۱۱۴)۔

ح- قسم میں جان بوجھ کر حانث ہونا:

۱۲- قسم میں جان بوجھ کر حانث ہونے کے بارے میں پانچ احکام جاری ہوتے ہیں:

حانث ہونا کبھی تو واجب ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوگا جب کسی واجب عینی کے چھوڑنے یا کسی حرام کے کرنے پر قسم کھائی جائے، لہٰذا اگر مثلاً قسم کھالے کہ پانچوں فرض نمازوں میں سے کوئی ایک نماز نہیں پڑھے گا تو حانث ہو جانا اس پر واجب ہوگا۔

اور کبھی حانث ہونا مندوب ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مندوب کے چھوڑنے پر قسم کھائے کہ جیسے چاشت کی

(۱) حدیث: "الکبائر: الإشراک باللہ، وعقوق الوالدین، وقتل النفس، والیمین الغموس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۵۵) نے کی ہے۔

(۲) الکبائر للذہبی رص ۹۱، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۸۲۔

نماز یا کسی مکروہ کے کرنے پر قسم کھائے، مثلاً نماز میں ادھر ادھر متوجہ ہوگا تو حانث ہو جانا مندوب ہوگا۔

کبھی حانث ہونا مباح ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مباح کے کرنے یا چھوڑنے پر قسم کھائے، جیسے کسی گھر میں داخل ہونا، کوئی متعین کھانا تناول کرنا اور کوئی کپڑا پہننا، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں حانث نہ ہونا افضل ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے۔

کبھی حانث ہونا حرام ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی واجب کے کرنے یا کسی حرام کے چھوڑنے پر قسم کھائے، تو اس پر واجب ہوگا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس کو پورا کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَنقُضُوا الْأَیْمَانَ بَعْدَ تَوکِیدِهَا وَقَد جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَیْکُمْ کَفِیلاً إِنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ مَاتَفْعَلُونَ"[۱] (اور قسموں کو بعد اس کے استحکام کے مت توڑو، درآنحالیکہ تم اللہ کو گواہ بنا چکے ہو، بے شک اللہ جانتا ہے جو کچھ کہ تم کرتے ہو) اور کبھی جان بوجھ کر حانث ہونا مکروہ ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی مندوب کے کرنے یا کسی مکروہ کے چھوڑنے پر قسم کھائے، اس کی دلیل سابقہ احادیث ہیں[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حنث" (فقرہ/ ۶)۔

(۱) سورۂ نحل/ ۹۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۷، ۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۵، ۳۲۶، المغنی ۸/ ۶۸۲۔

عُمرٰی

تعریف:

۱- لغت میں عمری (عین کے پیش، میم کے سکون اور الف مقصورہ کے ساتھ) جس کو کوئی آدمی کسی دوسرے کے لئے اپنی زندگی بھر یا اس کی زندگی بھر کے لئے دے دے، ثعلب کہتے ہیں کہ عمری یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کو کوئی گھر دے دے، اور کہہ دے کہ یہ مکان تیری زندگی بھر یا میری زندگی بھر کے لئے تجھ کو دیا، ہم دونوں میں جو بھی مرجائے یہ مکان میرے اہل وعیال کو دے دیا جائے[۱]۔

اصطلاح میں: حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مالک کا اپنی مملوکہ شئ کسی دوسرے کو اپنی یا اس کی زندگی بھر کے لئے دے دینا عمریٰ ہے[۲]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے، مالک کا اپنی مملوکہ شئ کسی دوسرے شخص کو اس کی زندگی بھر کے لئے دے دینا عمریٰ ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) التعریفات، بدائع الصنائع ۶/۱۱۶، المغنی ۵/۶۸۶، کشاف القناع ۴/۳۰۷۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/۱۶۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، جواہر الإکلیل ۲/۱۵۷، روضۃ الطالبین ۵/۳۰۷، الإقناع ۲/۳۴۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اعارہ:

۲- بلاعوض متعین وقت تک کے لئے منفعت کا مالک بنا دینا اعارہ کہلاتا ہے[۱]۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ عمری میں عمر بھر کی قید ہوتی ہے۔

ب- عریہ:

۳- درخت کھجور کا پھل یا کسی بھی درخت کا پھل، درخت کے بغیر ہبہ کرنا عریہ ہے[۲]۔

عریہ منفرد ہے کہ وہ پھل میں ہوتا ہے، عمری، پھل اور دوسری چیز میں ہوتا ہے اور عمر بھر کے لئے ہوتا ہے۔

ج- منحۃ:

۴- منحہ یہ ہے کہ کسی کو بکری یا گائے یا اونٹنی دے دے کہ جب تک یہ دودھ دے گی وہ دودھ کر کھائے گا، پھر مالک کو لوٹ جائے گی[۳]۔

چنانچہ منحہ بکری، گائے یا اونٹنی کے دودھ کے ساتھ خاص ہے جبکہ عمری ایسا نہیں ہے۔

د- رقبی:

۵- لغت میں رقبی، مراقبہ سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: "أرقبت

(۱) التعریفات، حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۰۲، شرح الزرقانی ۷/۱۰۲، الشرح الصغیر ۳/۵۷۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، المغنی ۵/۶۸۷۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، المغنی ۵/۶۸۷۔

زیدا الدار إرقابا'' میں نے مکان بطور رقبیٰ زندگی بھر کے لئے دیا، اسم رقبیٰ ہے، اس لئے کہ جانبین میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے تا کہ گھر اس کے لئے باقی رہے۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء کے نزدیک رقبیٰ یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: ''أرقبتک الدار'' یا یہ مکان تیرے لئے بطور رقبیٰ تیری زندگی بھر کے لئے ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے گا تو یہ مکان مجھ کو لوٹ آئے گا، اور اگر میں تجھ سے پہلے مر گیا تو یہ تیرے لئے اور تیرے ورثاء کے لئے ہوگا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ رقبیٰ یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے تو تیرا مکان میرا ہو جائے گا اور اگر میں تم سے پہلے مر جاؤں تو میرا مکان تیرا ہو جائے گا[۱]۔

اجمالی حکم:

۶- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ عمریٰ جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من أعمر عمری فهي للذی أعمرها حيا وميتا ولعقبه''[۲] (جو شخص کسی کو بطور عمریٰ دے تو وہ اس کے لئے ہے جس کو بطور عمریٰ دیا ہے، زندگی میں بھی اور مرنے پر بھی، اور اس کے ورثاء کے لئے ہے)، نیز ارشاد نبوی ﷺ ہے: ''العمری جائز لأهلها''[۳] (عمریٰ اہل عمریٰ کے لئے جائز ہے)۔

عمریٰ ایک قسم کا ہبہ ہے تو جس طرح تمام ہبہ جات میں ایجاب قبول اور قبضہ یا اس کے قائم مقام کی ضرورت ہوتی ہے، اس میں بھی ان کی ضرورت ہوگی[۱]۔

۷- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عمریٰ عین کی تملیک ہے یا منفعت کی تملیک ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ عمریٰ فی الحال عین کی تملیک ہے جس کو بطور عمریٰ دیا گیا ہے، اس کی طرف ملکیت منتقل ہو جاتی ہے[۲]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''أمسكوا عليكم أموالكم، ولا تفسدوها، فإنه من أعمر عمری فهي للذی أعمرها حيا وميتا ولعقبه''[۳] (اپنے اموال اپنے پاس روک رکھو، ان کو برباد نہ کرو کیونکہ جو کسی کو بطور عمریٰ دے گا تو وہ اس کا ہو جائے گا، زندگی اور مرنے پر اور اس کے ورثاء کے لئے ہو جائے گا)، اور ایک روایت میں ہے: ''قضى النبي ﷺ بالعمری أنها لمن وهبت له''[۴] (نبی کریم ﷺ نے عمریٰ کے بارے میں فیصلہ کیا کہ وہ جس کو ہبہ کیا گیا ہے اس کا ہوگا)۔

---

(۱) المصباح المنیر، الہدایہ ۳/ ۲۳۲، التعریفات رص ۱۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۰، المغنی ۶/ ۶۸۶۔

(۲) حدیث: ''من أعمر عمری......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۶، ۱۲۴۷) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''العمری جائزة لأهلها'' کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۳) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۸) نے ''العمری جائزة'' اور مسلم نے ''العمری ميراث لأهلها'' ان الفاظ میں کی ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۵۳، البدائع ۶/ ۱۱۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۴۵، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، الإقناع ۲/ ۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۶۸۷، نیل الأوطار ۶/ ۱۱۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۹۳، البدائع ۶/ ۱۱۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۰، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۸۷، ۶۸۸۔

(۳) حدیث: ''أمسكوا عليكم أموالكم'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۶، ۱۲۴۷) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''قضى النبي ﷺ بالعمری'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۸) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۶) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

مالکیہ ولیث نے کہا ہے کہ جس کو بطور عمری دیا گیا ہے اس کو صرف منفعت کا حق ہوگا، جب مرجائے گا تو عمری دینے والے کی طرف لوٹ آئے گا، اس لئے کہ حضرت یحیی بن سعید نے حضرت عبدالرحمٰن بن القاسم سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے سنا مکحول قاسم بن محمد سے عمری کے بارے میں پوچھ رہے تھے، لوگ اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں: تو قاسم نے جواب دیا کہ میں نے لوگوں کو ان شرائط پر قائم پایا جو وہ اپنے اموال کے بارے میں یا جو کچھ انہوں نے دیا ہے ان کے بارے میں لگاتے ہیں۔

ابراہیم بن اسحاق الحربی نے ابن العربی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عمری، رقبی اور منحہ وغیرہ میں اہل عرب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ سب اس پر متفق ہیں کہ وہ تمام چیزیں اصل مالکین کی ملکیت میں رہتی ہیں اور جن کو دی گئی ہیں، وہ صرف منافع کے مالک ہوتے ہیں، نیز اس لئے کہ ملکیت میں کسی وقت کی تعیین نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اگر کسی خاص مدت تک کے لئے فروخت کرے، اور جب وقت کی تعیین نہیں ہوسکتی تو اس کے قول کو منافع کی تملیک پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ وقت کی تعیین کے لائق ہوتی ہے [1]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ عمری کے تین حالات ہیں:

اول: اگر کوئی شخص کہے: میں نے یہ گھر تم کو عمری کے طور پر دیا، جب تو مرجائے گا تو یہ تیرے ورثاء یا تیرے جانشین کے لئے ہوگا تو یہ صحیح ہے، اور یہ اس کے عین کا ہبہ کرنا کہلائے گا، اور جب وہ مرجائے گا تو اس کے ورثاء کے لئے ہوگا اگر ورثاء نہ ہوں گے تو بیت المال کا ہوگا، کسی بھی حال میں واہب کی طرف نہیں لوٹے گا۔

دوم: وہ صرف یہ کہے کہ میں نے یہ مکان تم کو تیری عمر بھر کے لئے دیا، اس کے علاوہ کچھ نہ کہے تو اس میں دو اقوال ہیں: اظہر قول اور یہی جدید قول بھی ہے کہ وہ صحیح ہوگا، اور ہبہ کے حکم میں ہوگا، قدیم قول یہ ہے کہ یہ باطل ہوگا۔

سوم: یہ کہے کہ میں نے یہ مکان تم کو تیری عمر بھر کے لئے دیا اگر تو مرجائے گا تو مجھ کو لوٹ آئے گا، یا اگر میں مر چکا ہوں گا تو میرے ورثاء کو لوٹ آئے گا، تو اصح قول یہ ہے کہ یہ ہبہ ہے اور شرط فاسد لغو ہے، اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا [1]۔

حنابلہ نے ان کلمات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے یہاں تک کہ بہوتی نے کہا ہے: گذشتہ تمام صورتوں میں ہبہ صحیح ہوگا، اور یہ عمری کی مثالیں ہیں، عین موہوبہ اس کی ہوگی جس کو بطور عمری دی گئی ہے، اور اس کے بعد اگر اس کے ورثاء ہوں گے تو ان کی ہوگی اور نہ ہوں گے تو بیت المال کی ہوگی جیسے تمام چھوڑے ہوئے اموال کا حکم ہوگا [2]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/۶۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/۳۶۱، المغنی ۵/۶۸۷۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۵/۳۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/۴۰۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/۳۰۷۔

عُمرة

تعریف:

۱- لغت میں عمرہ: (عین کے پیش اور میم کے سکون کے ساتھ) کا معنی زیارت کرنا ہے، اگر کوئی شخص عمرہ ادا کرے تو کہا جاتا ہے: "قد اعتمر"، اور اگر دوسرے کو عمرہ کی ادائیگی میں مدد کرے تو کہا جاتا ہے: "أعمره"[۱]۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ احرام کی حالت میں بیت اللہ کا طواف اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا عمرہ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

حج:

۲- لغت میں حج کا معنی ارادہ کرنا یا کسی بڑے کام کا ارادہ کرنا ہے[۳]۔

اصطلاح میں: دردیر نے اس کی تعریف یہ کی ہے: حج کی نیت کے ساتھ احرام کی حالت میں عرفہ میں وقوف کرنا، کعبہ کا طواف کرنا، اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا حج ہے[۴]۔

(۱) لسان العرب، النہایہ فی غریب الحدیث لابن الاثیر، القاموس المحیط للفیروز آبادی۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۔
(۳) سابقہ لغوی مراجع۔
(۴) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل للدردیر ۲/۲۔

عمرہ اور حج کے درمیان مضبوط رشتہ ہے، چنانچہ حج میں عمرہ کے اعمال داخل ہیں، مزید اس میں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے عرفہ میں وقوف کرنا، منی میں رات گذارنا اور اس کے علاوہ حج کے دیگر اعمال۔

شرعی حکم:

۳- مالکیہ اور اکثر حنفیہ کا مذہب ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔

واجب کے بارے میں حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا واجب ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ عمر میں ایک بار عمرہ کرنا فرض ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ مکی پر عمرہ واجب نہیں ہوتا ہے[۲]، اس لئے کہ عمرہ کا ایک اہم رکن بیت اللہ کا طواف ہے اور وہ یہ کرتے رہتے ہیں، لہذا یہ ان کی طرف سے کافی ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے عمرہ کے سنت ہونے پر چند دلائل کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "سئل رسول الله ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل"[۳] (رسول اللہ ﷺ سے عمرہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا وہ واجب ہے، تو

(۱) الہدایہ، فتح القدیر ۲/۳۰۶، بدائع الصنائع ۲/۲۲۶، الدسوقی ۲/۲۔
(۲) المنہاج للنووی وشرحہ للمحلی بحاشیتی القلیوبی وعمیرہ ۲/۹۲ (طبع محمد علی صبیح واولادہ)۔ المغنی لابن قدامہ ۳/۲۲۳، ۲۲۴ طبع سوم دار المنار، الفروع لابن مفلح ۳/۲۰۳ تصویر عالم الکتب، کشاف القناع ۲/۳۷۶۔
(۳) حدیث جابر: "سئل رسول الله ﷺ عن العمرة.." کی روایت ترمذی (۳/۲۶۱) اور بیہقی (۴/۳۴۹) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں لیکن عمرہ کرلو تو افضل ہے)، نیز حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی حدیث ہے : "الحج جهاد والعمرة تطوع"[(۱)] (حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے عمرہ کے فرض ہونے پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ"[(۲)] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)، یعنی ان دونوں کو مکمل کرو، نص میں دونوں کی صراحت ہے، اس سے حج اور عمرہ دونوں کا فرض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں: "قلت: يا رسول الله هل على النساء جهاد؟" قال: "نعم، عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة"[(۳)] (میں نے کہا اے اللہ کے رسول! کیا عورتوں پر بھی جہاد ہے؟ فرمایا: ہاں، ان پر ایسا جہاد ہے جس میں جنگ نہیں ہے، وہ ہے حج اور عمرہ)۔

عمرہ کی فضیلت:

۴- عمرہ کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"[(۱)] (عمرہ دوسرے عمرہ تک ہونے والے گناہوں کا کفارہ ہے، اور حج مقبول کا بدلہ جنت کے علاوہ دوسرا کچھ نہیں ہے)۔ دوسری وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "الحجاج والعمار وفد الله، إن دعوه أجابهم، وإن استغفروه غفر لهم"[(۲)] (حج اور عمرہ کرنے والے اللہ تعالی کے مہمان ہیں، اگر اس سے دعا کریں گے تو قبول کرے گا، اگر اس سے مغفرت طلب کریں گے تو ان کی مغفرت فرمائے گا)۔

عمرہ ادا کرنے کی صورتیں:

۵- عمرہ تین طریقوں سے ادا کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہیں:

الف- تنہا عمرہ کرنا: اس کا طریقہ یہ ہے کہ اشہر حج میں (عمرہ کو حج کے تابع کئے بغیر) عمرہ کا احرام باندھے یعنی عمرہ کی نیت کرکے تلبیہ پڑھے، یا حج کرے، پھر حج کے بعد عمرہ کرے، یا اشہر حج کے علاوہ دوسرے ایام میں عمرہ کے اعمال ادا کرے، یہ سب تنہا عمرہ ہیں۔

ب- تمتع: اس کا طریقہ یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے، اس کے اعمال ادا کرکے حلال ہوجائے پھر حج کرے، تو یہ تمتع کرنے والا ہوگا، اور اس پر تمتع کے لئے مقررہ شرائط کے مطابق تمتع کی قربانی واجب ہوگی۔

---

(۱) حدیث طلحہ بن عبید اللہ: "الحج جهاد، والعمرة تطوع" کی روایت ابن ماجہ (۹۹۵/۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲۲۷/۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۳) حدیث عائشہ: "هل على النساء جهاد.." کی روایت ابن ماجہ (۹۶۸/۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۹۱/۲) میں کہا ہے کہ اس کی اصل صحیح بخاری میں ہے، اور وہ بخاری (فتح الباری ۳۸۱/۳) میں ہے۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۹۷/۳) اور مسلم (۹۸۳/۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الحجاج والعمار وفد الله.." کی روایت ابن ماجہ (۹۶۶/۲) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱۲۷/۲) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''تمتع'' (فقرہ/ ۷) اور ''حج'' (فقرہ/ ۷۳)۔

ج - قران: اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہی احرام میں حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اور دونوں کے اعمال ایک ساتھ ادا کرے، جمہور کے نزدیک عمرہ کے اعمال حج میں داخل ہوں گے، ان کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک سعی دونوں کے لئے کافی ہوجائے گی، اور وہ محرم برقرار رہے گا، اور حج میں یوم نحر کے اعمال ادا کرنے کے بعد حلال ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، ایک طواف وسعی اپنے عمرہ کے لئے پھر ایک طواف وسعی اپنے حج کے لئے، اور عمرہ کے اعمال ادا کرنے کے بعد حلال نہ ہوگا، بلکہ ان کے یہاں بھی محرم ہی رہے گا، اور حج ادا کرنے کے بعد حلال ہوگا، دیکھئے: ''قران'' اور ''حج'' (فقرہ/ ۷۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں جیسے بھی عمرہ ادا کرے، اس کے لئے کافی ہوجائے گا، جو لوگ اس کو فرض کہتے ہیں ان کے نزدیک فرض ادا ہوجائے گا، اور جو لوگ اس کو سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک سنت ادا ہوجائے گی[1]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے: تمتع کرنے والے کا عمرہ، قران کرنے والے کا عمرہ اور قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا، ہمارے علم کے مطابق تمتع کے عمرہ کے کافی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ، عطاء، طاؤس اور مجاہد نے کہا ہے، اور ہمارے علم کے مطابق کسی دوسرے نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔

امام احمد سے منقول ہے: قارن کا عمرہ کافی نہ ہوگا، یہی ابوبکر کے نزدیک مختار ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کافی نہ ہوگا، انہوں نے کہا ہے کہ یہ تو صرف چار میل سے ہوگا، قارن کا عمرہ کافی نہ ہونے کی دلیل انہوں نے یہ دی ہے کہ جس وقت حضرت عائشہؓ کو حیض آ گیا تو آپ ﷺ نے ان کو تنعیم سے عمرہ کرایا، اگر قران میں ان کا ادا کیا ہوا عمرہ کافی ہوتا تو اس کے بعد آپ ﷺ ان سے عمرہ نہ ادا کراتے۔

ابن قدامہ نے صبی بن معبد کے قول سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا ''**إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فأهللت بهما، فقال عمر: هديت لسنة نبيك**''[1] (مجھ پر حج وعمرہ دونوں واجب ہوئے، تو میں نے دونوں کے لئے احرام باندھ لیا، تو حضرت عمرؓ نے کہا تم کو اپنے نبی ﷺ کی سنت کی طرف ہدایت ملی ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ سمجھ کر دونوں کا احرام باندھا کہ اللہ تعالی نے ان دونوں کو جو واجب کیا ہے وہ ادا ہوجائیں گے، اور وہ ان دونوں کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائیں گے، اور حضرت عمرؓ نے ان کے اس خیال کو درست قرار دیا، اور کہا کہ تم کو تمہارے نبی کی سنت کی طرف رہنمائی ملی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**أن النبي ﷺ قال لها لما جمعت بين الحج والعمرة: يجزىء عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك**''[2] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب تم نے حج وعمرہ کو جمع کرلیا تو تیرا صفا ومروہ کا طواف کرنا تیرے حج وعمرہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا)، ابن قدامہ نے کہا ہے: نبی کریم ﷺ نے ان کی

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۵، المجموع للنووی ۷/ ۱۳۷، ۱۳۸ طبع مطبعۃ العاصمہ۔

(۱) حدیث الصبی بن معبد: ''إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۹۴) نے کی ہے، نووی نے المجموع (۷/ ۱۵۷) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: ''يجزىء عنك طوافك..'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۰) نے کی ہے۔

درخواست کو منظور کرنے اور ان کی دلجوئی کے لئے تنعیم سے ان کو عمرہ کرایا، اس لئے نہیں کرایا کہ وہ ان پر واجب رہ گیا تھا، پھر اگر قران والا عمرہ ان کے لئے کافی نہ ہوا تھا تو قریب ترین حل سے ادا کیا ہوا عمرہ ان کے لئے کافی ہوگیا، یہ بھی ایک مقصد ہے جس کی طرف رہنمائی کا ہم نے ارادہ کیا تھا، نیز اس لئے کہ واجب صرف ایک عمرہ ہے اور اس کو صحیح صورت میں ادا کر دیا ہے، تو متمتع کے عمرہ کی طرح یہ بھی کافی ہوجائے گا، اور اس لئے بھی کہ قارن کا عمرہ قران کا ایک نسک ہے، تو حج کی طرح وہ بھی کافی ہوجائے گا، متمتع کے حق میں مکہ سے حج کرنا کافی ہوجاتا ہے، تو تنہا عمرہ ادا کرنے والے کے لئے قریب ترین حل سے عمرہ ادا کرنا بدرجہ اولی کافی ہوجائے گا(۱)۔

عمرہ کی ادائیگی کا طریقہ:

٦ - جو شخص عمرہ کرنے کا ارادہ کرے اگر وہ آفاقی ہو تو جب میقات پر پہنچ جائے یا اس سے قریب ہوجائے تو تیار ہو کر عمرہ کا احرام باندھ لے، اور اگر میقاتی ہو یعنی وہ میقات یا اس کے آس پاس رہتا ہو، یا وہاں قیام پذیر ہو یا میقات اور حرم کے درمیان علاقہ میں رہتا ہو، وہ جہاں سے عمرہ کے لئے روانہ ہوگا وہیں احرام باندھ لے گا۔

اور اگر مکی ہو یا حرم کا رہنے والا ہو، یا وہاں مقیم ہو یا مکہ میں قیام پذیر ہو، یا مکہ کے پاس حدود حرم میں رہتا ہو وہ حرم سے نکل کر قریب تر حل کی طرف جائے گا، اور جب حرم سے نکل کر حل میں چند قدم بھی چلا جائے گا تو وہاں سے عمرہ کا احرام باندھے گا۔

٧ - احرام کے لئے تیاری یہ ہے کہ جو کام اس کے لئے مسنون ہیں ان کو بجالائے یعنی غسل کرنا، صفائی ستھرائی کرنا، بدن میں خوشبو لگانا وغیرہ، پھر احرام کی سنت کی نیت سے دو رکعت نماز ادا کرے، فرض نماز بھی ان دو رکعتوں کے قائم مقام ہوجائے گی، پھر نماز کے بعد عمرہ کی نیت کرے، اے اللہ میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، آپ اس کو میرے لئے آسان بنادیں، اور اس کو میری طرف سے قبول فرمالیں، بیشک آپ سننے اور جاننے والے ہیں، پھر تلبیہ پڑھے: **لبیک اللھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک إن الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک**" اس کے ساتھ ہی وہ محرم ہوجائے گا یعنی عمرہ میں داخل ہوجائے گا، اور احرام کی ممنوعات اس کے لئے حرام ہوجائیں گی، اور وہ مسلسل تلبیہ پڑھتا رہے گا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کر طواف شروع کردے۔

٨ - پھر جب عمرہ کرنے والا مکہ میں داخل ہو تو فوراً مسجد حرام جائے، اور انتہائی خشوع واحترام کے ساتھ کعبہ مکرمہ کی طرف متوجہ ہو، اور حجر اسود سے طواف شروع کرے اور عمرہ کے رکن کا طواف سات شوط کرے، ابتداء طواف میں طواف کی نیت کر کے حجر اسود کا استیلام کرے گا، اگر بھیڑ یا کسی کی ایذاء رسانی کا اندیشہ نہ ہو تو بوسہ لے گا اور تکبیر کہے گا ورنہ اس کی طرف اشارہ کر کے تکبیر کہے گا، اور ابتداء طواف میں حجر اسود کے استیلام یا اس کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ہی تلبیہ بند کردے گا، اور جب جب حجر اسود سے گذرے گا اس کا استیلام کرے گا، بوسہ لے گا یا اس کی طرف اشارہ کرے گا۔

٩ - اس کے لئے اپنے اس طواف کے تمام اشواط میں اضطباع کرنا مسنون ہے، اضطباع یہ ہے کہ چادر کے درمیانی حصہ کو اپنے دائیں بغل کے نیچے کرلے، اور اس کے دونوں کناروں کو بائیں مونڈھے پر ڈال لے، اس کا دایاں مونڈھا کھلا ہوا ہے، اسی طرح مرد کے لئے پہلی تین اشواط میں رمل کرنا مسنون ہے، باقی میں عادت کے مطابق چلے گا، عمرہ کرنے والے کو اپنے پورے طواف میں زیادہ سے زیادہ ذکر ودعا کرنا چاہئے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۲۵۔

۱۰- پھر جب اپنے طواف سے فارغ ہوجائے گا تو طواف کی دو رکعتیں ادا کرے گا، پھر لوٹ کر حجر اسود کے پاس جائے گا اور اس کا استیلام کرے گا، اگر آسانی سے ممکن ہو تو بوسہ دے گا اور تکبیر کہے گا یا اشارہ کرے گا اور تکبیر کہے گا، پھر صفا جائے گا اور اس آیت کی تلاوت کرے گا: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ الله فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا"[۱] (صفا ومروہ بیشک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت (اللہ) کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرے)، اور صفا مروہ کے درمیان سعی صفا سے شروع کرے گا، صفا پر چڑھ جائے گا یہاں تک کہ کعبہ مکرمہ کو دیکھ لے، پھر اس کی طرف متوجہ ہو کر کھڑا ہوگا، تہلیل وتکبیر پڑھے گا اور دعا کرے گا، پھر اتر کر مروہ کی طرف چلے گا، مردمیلین اخضرین کے درمیان تیز قدم چلے گا، پھر اطمینان سے چل کر مروہ پہنچے گا، وہاں بھی کھڑے ہو کر ذکر ودعا کرے گا جیسے صفا پر کیا تھا، پھر اتر جائے گا، پھر جو کچھ شوط اول میں کیا ہے اسی طرح سات شوط پورا کرے گا جو مروہ پر جا کر ختم ہوگا، اپنی سعی میں زیادہ سے زیادہ ذکر ودعا کرے گا، پھر جب عمرہ کرنے والا سعی سے فارغ ہوجائے گا تو اپنے سر کا حلق کرائے گا یا قصر کرے گا، اور اس کے بعد اپنے احرام سے مکمل حلال ہوجائے گا، اور جب تک چاہے مکہ میں حلال حالت میں قیام کرے گا۔

۱۱- پھر جب اسے سفر کرکے جانے کا ارادہ ہو تو طواف وداع کرے گا (اگرچہ مکی ہو)، یہ طواف شافعیہ کے نزدیک واجب اور مالکیہ کے نزدیک سنت ہے، حنابلہ کے نزدیک طواف وداع واجب ہے، البتہ اگر مکی ہو یا اس کا گھر حرم میں ہو تو اس پر طواف وداع واجب نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک عمرہ کرنے والے پر طواف وداع واجب نہیں ہے، البتہ اختلاف سے بچنے کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک طواف وداع حج کے مناسک میں سے ہے، اور یہ اس لئے مشروع ہے کہ اس کا آخری عمل بیت اللہ کے ساتھ طواف ہو[۱]۔

عمرہ کے ارکان:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عمرہ کے ارکان تین ہیں: احرام، طواف اور سعی، مالکیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[۲]، اور شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ تینوں رکن ہیں، اور انہوں نے ایک چوتھے رکن کا اضافہ کیا ہے اور وہ حلق کرانا ہے[۳]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ احرام عمرہ کے لئے شرط ہے، اس کا رکن صرف ایک ہے اور وہ طواف ہے[۴]۔

پہلا رکن: احرام:

۱۳- جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کا احرام ہی عمرہ کی نیت ہے[۵]۔

حنفیہ کے نزدیک عمرہ کی نیت ذکر یا خصوصیت کے ساتھ ہوگی، ذکر سے ان کی مراد تلبیہ وغیرہ ہے جس میں اللہ تعالی کی تعظیم ہو، اور خصوصیت سے مراد جو تلبیہ کے قائم مقام ہو یعنی ہدی لے جانا، یا

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۴، ۱۳۵، الدسوقی ۲/ ۲۱، ۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، کشاف القناع ۲/ ۵۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۳، ۴۹۷، کشاف القناع ۲/ ۵۲۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳۔

(۴) المسلک المتقسط ص/ ۳۰۷۔

(۵) الشرح الکبیر، الدسوقی ۲/ ۲۱، ۲۶، شرح المنہاج للمحلی بہامش القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۳۹۴، الکافی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۰ طبع المکتب الإسلامی۔

اونٹ کو قلادہ پہنانا[1]۔

امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک احرام کا تلبیہ کے مقارن ہونا اس کے لئے شرط ہے، اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کے نزدیک تلبیہ شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک تلبیہ یا اس کے قائم مقام کے بغیر احرام صحیح نہ ہوگا۔

جمہور کے نزدیک تلبیہ شرط نہیں ہے، چنانچہ مالکیہ نے کہا ہے کہ وہ مستقل واجب ہے، اس کو احرام کے ساتھ ملانا سنت ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ احرام میں مطلقاً سنت ہے[2]۔

تلبیہ کے الفاظ یہ ہیں: "**لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک**"۔

عمرہ کے لئے احرام کے واجبات:

۱۴- عمرہ میں میقات سے احرام باندھنا، اور احرام کے ممنوعات سے پرہیز کرنا واجب ہے۔

عمرہ کے لئے احرام کا میقات:

میقات کی دو قسمیں ہیں: میقات زمانی، میقات مکانی۔

عمرہ کے احرام کے لئے میقات زمانی:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ عمرہ کے لئے میقات زمانی، حج میں مشغول نہ ہونے والے کے لئے پورا سال ہے، لہذا پورے سال میں آدمی عمرہ کا احرام باندھ کر اس کو ادا کرے تو صحیح ہوگا، اور غیر رمضان کے مقابلہ میں رمضان میں عمرہ ادا کرنا زیادہ افضل ہے، اس کی وجہ آگے آرہی ہے۔

ظاہر الروایۃ کے مطابق حنفیہ کا مذہب ہے کہ عرفہ کے دن اور اس کے بعد چار دن عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے[1]، انہوں نے حضرت عائشہؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**حلت العمرة فی السنة کلها إلا فی أربعة أیام: یوم عرفة ویوم النحر ویومان بعد ذلک**"[2] (عمرہ پورے سال میں جائز ہے چار ایام اس سے مستثنیٰ ہیں، یوم عرفہ، یوم نحر اور اس کے بعد دو ایام)، نیز اس لئے کہ یہ ایام حج میں مشغولیت کے ایام ہیں، ان ایام میں عمرہ کرنا ان کو حج سے غافل کر دے گا، ہوسکتا ہے کہ اس میں خلل ہوجائے اس لئے مکروہ ہوگا۔

عمرہ کے احرام کے لئے میقات مکانی:

الف- آفاقی کا میقات:

۱۶- آفاقی وہ شخص ہے جس کا گھر مواقیت کے حلقہ سے باہر ہو، آفاقی کے لئے مواقیت: اہل مدینہ اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ذوالحلیفہ ہے، اہل شام اور جو اس طرف سے آئے جیسے اہل مصر اور اہل مغرب ان کے لئے "جحفہ" ہے اور آج کل وہ لوگ "جحفہ" سے تھوڑا پہلے رابغ سے احرام باندھتے ہیں، اور اہل نجد کے لئے

---

(۱) ردالمحتار لابن عابدین ۲/ ۲۱۳۔

(۲) المسلک المتقسط رص ۶۲، ردالمحتار ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۹، شرح الرسالۃ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۰، المہذب، المجموع ۳/ ۳۸۸، الکافی ۱/ ۵۴۱۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۰۴، البدائع ۲/ ۲۲۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲، ۲۶، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۰، المجموع ۷/ ۱۳۳، ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۹، الکافی ۱/ ۵۲۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۴۵۔

(۲) حدیث عائشہ: "حلت العمرة.." کی روایت بیہقی (نصب الرایہ ۳/ ۱۴۶، ۱۴۷) نے کی ہے۔

"قرن المنازل" ہے، آج کل اس کو "السیل" کہا جاتا ہے، یمن، تہامہ اور ہندوستان والوں کے لئے یلملم ہے، اہل عراق اور تمام مشرقی لوگوں کے لئے ذات عرق ہے۔

ب-میقاتی کا میقات:

۱۷- مواقیت یا اس کے آس پاس کے علاقوں میں رہنے والے یا میقات سے مکہ تک کے رہنے والے میقاتی ہیں۔

یہ لوگ جہاں سے عمرہ شروع کریں گے وہیں سے احرام باندھیں گے، البتہ حنفیہ نے کہا ہے کہ ان کے لئے میقات پورا حل ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ اپنے گھر یا اپنی مسجد سے احرام باندھے گا، دوسری کسی جگہ سے نہیں باندھے گا، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ان کے لئے میقات وہ گاؤں ہے جہاں وہ رہتے ہیں، وہاں سے بغیر احرام کے آگے نہیں بڑھیں گے۔

ج-حرمی کا میقات:

۱۸- حرم مکی کے علاقوں میں رہنے والا اور جو شخص مکہ یا حرم میں قیام پذیر ہو، حرمی ہے، عمرہ کے احرام کے لئے ان کا میقات حل ہے، لہذا عمرہ کے لئے ان کا حرم سے حل کی طرف نکلنا ضروری ہے اگرچہ وہ حرم سے حل کی طرف ایک قدم ہی نکلیں۔

تفصیل اصطلاح "إحرام" (فقرہ/ ۳۹، ۵۲، ۵۳) میں ہے۔

عمرہ کے احرام کے لئے ان مواقیت کی حد بندی کی دلیل سنت اور اجماع ہے، سنت میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبی ﷺ: وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم "هن لهن، ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة"[1] (نبی کریم ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذو الحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن المنازل اور اہل یمن کے یلملم میقات مقرر کیا، یہ میقات ان لوگوں کے لئے ہیں اور ان کے علاوہ ان تمام لوگوں کے لئے ہیں جو حج وعمرہ کے ارادہ سے آئیں، اور جو میقات کے اندر کے رہنے والے ہیں ان کا میقات وہی ہے جہاں سے وہ شروع کریں، مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں گے)۔

رہا اجماع! تو علامہ نووی نے کہا ہے کہ آفاقی کا ارادہ اگر حج یا عمرہ یا قران کرنے کا ہو اور وہ میقات پر پہنچ جائے تو احرام کے بغیر وہاں سے آگے بڑھنا بالاجماع اس کے لئے حرام ہے[2]۔

عمرہ کے لئے حرمی و مکی کے میقات کو سابق حدیث سے حضرت عائشہؓ کی حدیث کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے، جو ان کے حج کے قصہ میں منقول ہے، انہوں نے کہا: "يا رسول الله، أتنطلقون بعمرة وحجة وأنطلق بالحج؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها إلى التنعيم فاعتمرت بعد الحج في ذي الحجة"[3] (اے اللہ کے رسول! کیا آپ لوگ حج وعمرہ کے ساتھ لوٹیں گے اور میں صرف حج کر کے لوٹ جاؤں گی، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کو حکم دیا کہ وہ ان کے ساتھ تنعیم جائیں، تو حضرت عائشہؓ نے ذی الحجہ میں حج کے بعد عمرہ کیا)۔

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبی ﷺ وقت لأهل المدينة.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۴) اور مسلم (۲/ ۸۳۸، ۸۳۹) نے کی ہے۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۰۶۔

(۳) حدیث عائشہ "في قصة حجها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۶) اور مسلم (۲/ ۸۸۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

احرام کے ممنوعات سے پرہیز کرنا:

۱۹- عمرہ کے احرام کے ممنوعات وہی ہیں جو حج کے احرام کے ممنوعات ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- مرد کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا اور ہر وہ کپڑا جس کی بناوٹ اس طرح ہو کہ وہ جسم کا یا بعض اعضاء کا احاطہ کرالے جیسے کپڑے کے موزے، سر پر پردہ ڈالنا اور چہرہ کو چھپانا اور ایسا جوتا جو ٹخنوں تک پہنچ جائے اس کا پہننا حرام ہے۔

ب- احرام والی عورت کے لئے ایسی چیز سے چہرہ کو چھپانا جو چہرہ سے مس کرے اور دستانہ پہننا حرام ہے، اس کے علاوہ وہ اپنا عام لباس پہن سکتی ہے۔

ج- مردوں، عورتوں کے لئے حرام ہے، خوشبو لگانا، ہر ایسی چیز کا استعمال کرنا جس میں خوشبو ہو، سر سے یا جسم کے کسی بھی حصہ سے بال کو زائل کرنا، جسم یا بال کو نرم کرنے والا تیل استعمال کرنا خواہ (خوشبو دار نہ ہو)، ناخن کاٹنا، شکار کرنا، جماع اور اس کے دواعی، جماع کی گفتگو کرنا، احرام باندھنے والے شریعت کے احکام کی مخالفت سے پرہیز کریں گے، اسی طرح ناجائز جھگڑوں سے بچیں گے۔

احرام کے ممنوعات میں سے کسی کا ارتکاب کرنے سے جزا واجب ہوتی ہے، خاص طور پر جماع میں عمرہ فاسد ہوجاتا ہے اور قضا و کفارہ واجب ہوتے ہیں، البتہ رفث، فسوق اور جدال میں صرف گناہ اور دوسری جزاء واجب ہوتی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''اِحرام'' (فقرہ/ ۱۴۵، ۱۸۵)۔

احرام کے مکروہات:

۲۰- عمرہ کے احرام میں وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو حج کے احرام میں مکروہ ہیں، جیسے سر میں کنگھی کرنا، اس کو زور سے کھجلانا، اسی طرح بدن کو بہت زیادہ کھجلانا، زینت اختیار کرنا۔

دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ/ ۹۵، ۹۸)۔

احرام کی سنتیں:

۲۱- عمرہ کے احرام میں چار چیزیں مسنون ہیں جو درج ذیل ہیں:

غسل کرنا، صرف بدن میں خوشبو لگانا کپڑے میں نہیں، اور دو رکعت نماز ادا کرنا، یہ تینوں اعمال احرام سے قبل کئے جائیں گے، پھر نیت کے بعد تلبیہ پڑھنا، جمہور کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک تلبیہ احرام میں فرض ہے، دیکھئے: ''احرام'' (فقرہ/ ۱۰۸، ۱۱۶)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عمرہ کرنے والے کے لئے مسنون ہے کہ عمرہ کے احرام کی نیت کے بعد سے حجر اسود کا استیلام کر کے طواف شروع کرنے تک کثرت سے تلبیہ پڑھتا رہے، مالکیہ نے کہا ہے آفاقی عمرہ کرنے والا حرم میں پہنچنے تک تلبیہ پڑھے گا، مکہ کے گھروں کو دیکھنے تک نہیں پڑھے گا، جعرانہ یا تنعیم سے عمرہ کرنے والا مکہ کے گھروں میں داخل ہونے تک تلبیہ پڑھے گا[1]۔

دوسرا رکن: طواف:

۲۲- کعبہ مکرمہ کا طواف کرنا عمرہ کا ایک رکن ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک طواف میں سات شوط فرض ہیں، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ چار فرض ہیں اور باقی تین واجب ہیں۔

اس طواف میں پہلے عمرہ کا احرام ہونا شرط ہے، پھر طواف کی دوسری عام شرائط ہیں، یعنی طواف کی نیت، طواف کا کعبہ کے چاروں طرف ہونا، طواف میں حطیم کا شامل ہونا، داہنی طرف سے طواف

(۱) اس فرق کے لئے بدائع کا تبصرہ دیکھا جائے ۲/ ۲۲۷۔

کرنا، حدث اور نجاست سے پاک ہونا اور ستر عورۃ۔

جمہور فقہاء کے نزدیک یہ سب شرائط ہیں، حنفیہ نے طواف میں حطیم کے داخل ہونے کو اور اس کے بعد مذکورہ چیزوں کو واجبات طواف میں شمار کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے طواف کے اشواط میں تسلسل کو شرط قرار دیا ہے، اور یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک سنت ہے۔

عمرہ کے طواف میں جو شخص پیدل چلنے پر قادر ہو اس کے لئے پیدل چلنا اور طواف کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں۔

عمرہ کے طواف میں پہلی تین اشواط میں رمل کرنا پھر باقی اشواط میں عام طریقہ پر چلنا اور پورے طواف میں اضطباع کرنا مسنون ہے، یہ دونوں صرف مردوں کے لئے مسنون ہیں عورتوں کے لئے مسنون نہیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں ہر اس طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی ہو، اور اس طواف کے بعد سعی ہے، اور حجر اسود کے کچھ پہلے سے طواف کی ابتداء کرنا، اس کا استقبال کرنا، اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو اس کا استیلام کرنا اور بوسہ لینا، ورنہ اس کا استقبال کرنا اور اپنے دونوں ہاتھوں سے اس کی طرف اشارہ کرنا، رکن یمانی کا استیلام کرنا اور دعا کرنا مسنون ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''طواف'' (فقرہ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

تیسرا رکن: سعی:

۲۳- صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک عمرہ میں رکن ہے، اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح ہے۔

عمرہ میں سعی کے احکام وہی ہیں جو حج میں سعی کے احکام ہیں، لہذا اس میں شرط ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام ہو، اور اس سے پہلے طواف ہو اور سعی کی ابتدا پہلے صفا سے ہو پھر مروہ سے، اگر اس کے برعکس کردے گا تو وہ شوط لغو ہوگا، صفا سے شروع ہونے والے شوط کا شمار ہوگا۔

سعی کا رکن جمہور فقہاء کے نزدیک سات شوط ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک صرف چار ہیں، باقی تین ان کے نزدیک واجب ہیں۔

جو شخص پیدل چلنے پر قادر ہو اس کے لئے سعی میں پیدل چلنا حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سنت ہے۔

سعی و طواف میں ''موالاۃ'' (تسلسل)، سعی کی نیت، میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا مسنون ہے، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک سعی کے اشواط میں تسلسل مسنون ہے، اور یہ مالکیہ کے نزدیک سعی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سعی'' (فقرہ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

عمرہ کے فرض ہونے کی شرطیں:

۲۴- جو لوگ عمرہ کو فرض کہتے ہیں ان کے نزدیک عمرہ کے فرض ہونے کی شرطیں وہی ہیں جو حج کے فرض ہونے کی شرطیں ہے، اسی طرح اس کے واجب اور سنت ہونے کے قول کی بنیاد پر بھی۔

(۱) المسلک المتقسط رص ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۳۰، ۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۸۵، ۴۹۲، المغنی ۳/ ۳۷۰، ۳۸۵۔

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۱۸، ۱۲۲، الشرح الکبیر ۲/ ۳۴، ۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۳، ۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۸۵، ۳۹۰۔

لہذا عمرہ کے فرض ہونے کے لئے شرط ہے: عقل، بلوغ، اسلام، آزاد ہونا اور استطاعت، استطاعت صرف عمرہ کے فرض ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن جو لوگ اس کے فرض یا واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک فرض کا ساقط ہونا استطاعت پر موقوف نہیں ہے، لہذا اگر کسی کے اندر استطاعت کی شرطیں پوری طرح نہ پائی جائیں اور وہ عمرہ کرلے تو اس کا عمرہ صحیح ہوگا، اور اس سے فرض ساقط ہوجائے گا۔

استطاعت کا خلاصہ ''زاد'' کا مالک ہونا اور سواری پر قادر ہونا ہے، یہ مرد وعورت دونوں کے اعتبار سے ہے۔

عورتوں کے لئے دوسری دو شرطیں مخصوص ہیں، یعنی شوہر یا محرم کا ساتھ ہونا، اور عدت کا نہ ہونا۔

شافعیہ کے نزدیک سفر فرض میں محرم یا شوہر کی جگہ پر قابل بھروسہ عورتوں کا ساتھ ہونا کافی ہوگا۔

بالغ ہونا اور آزاد ہونا، یہ دونوں عمرہ کے واجب ہونے اور فرض کی طرف سے اس کے کافی ہونے کے لئے شرط ہیں، لہذا اگر کوئی بچہ یا غلام عمرہ کرے تو ان دونوں کا عمرہ صحیح ہوگا، لیکن ان کے بالغ یا آزاد ہونے کے وقت عمرہ کی فرضیت ان سے ساقط نہ ہوگی۔

عقل اور اسلام دونوں عمرہ کے واجب ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، لہذا کافر یا مجنون پر عمرہ واجب نہ ہوگا، اور نہ ان کی طرف سے عمرہ صحیح ہوگا، البتہ یہ جائز ہے کہ مجنون کی طرف سے اس کا ولی عمرہ کا احرام باندھے اور اس کی جانب سے مناسک ادا کرے اور اس کو احرام کے ممنوعات سے بچائے رکھے، لیکن اس کی طرف سے احرام یا طواف کی دو رکعتیں نہیں پڑھے گا، بلکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ دونوں نمازیں اس سے ساقط ہوجائیں گی، شافعیہ کے نزدیک ولی اس کی طرف سے دونوں نمازیں ادا کرے گا، حنابلہ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے [1]۔

دیکھئے: ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۳۵) اور ''حج'' (فقرہ/ ۱۰۴، ۱۰۶)۔

عمرہ کے واجبات:

۲۵ - عمرہ میں دو امور واجب ہیں:

اول: حنفیہ و حنابلہ کے یہاں صفا، مروہ کے درمیان سعی کرنا، دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ رکن ہے۔

دوم: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلق یا قصر کرانا، شافعیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق وہ رکن ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورے سر کے بال کا حلق یا قصر کرانا واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک کم از کم چوتھائی سر کا اور شافعیہ کے نزدیک کم از کم تین بالوں کا حلق یا قصر کرانا واجب ہے۔

عمرہ میں مردوں کے لئے حلق افضل ہے، تمتع کرنے والا مستثنی ہے، اس کے لئے تقصیر افضل ہے، تاکہ حج میں کاٹنے کے لئے بال موجود رہے۔

عورتوں کے لئے صرف قصر کرانا سنت ہے، ان کے حق میں حلق کرانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ''مثلہ'' ہے [2]۔

---

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۰۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۱، ۴۶۹، المجموع ۷/ ۱۷، المغنی ۳/ ۲۱۸۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹، ۳۵۲، ۲۵۳، المسلک المتقسط رص ۱۵۱، ۱۵۴، ۳۰۷، ۳۰۸، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۸، ۴۷۹، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۴۶، الإیضاح فی مناسک الحج للنووی رص ۳۷۹، ۳۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۲، ۵۱۳، المغنی ۳/ ۴۳۵، ۴۴۲، الفروع ۳/ ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۷، ۵۲۸۔

عمرہ کی سنتیں:

۲۶- حج اور عمرہ میں جو مشترک اعمال ہیں، جیسے احرام، طواف، سعی، حلق، ان میں حج میں جو مسنون ہیں وہ عمرہ میں بھی مسنون ہیں۔

عمرہ کے ممنوعات:

۲۷- عمرہ میں اس کے احکام کی مخالفت ممنوع ہے اور منع کا درجہ اس کے حکم کے اعتبار سے ہوگا جس کی مخالفت ہو رہی ہے۔

چنانچہ عمرہ کے محرمات: اس کے ارکان میں سے کسی کو چھوڑ دینا ہے، لہذا طواف، سعی یا حلق میں کسی حصہ کو چھوڑ دینا، جو لوگ سعی اور حلق کو رکن کہتے ہیں ان کے نزدیک حرام ہے، چھوڑے ہوئے حصہ کو جب تک مکمل نہیں کرے گا عمرہ کے احرام سے حلال نہ ہوگا۔

عمرہ کے مکروہات: اس کے کسی واجب کو چھوڑ دینا ہے، واجب کو چھوڑ دینا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک حرام ہے اور نتیجہ ایک ہی ہے، اس لئے کہ سب کے نزدیک گناہ لازم ہوگا، حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک دم لازم ہوگا۔

کسی سنت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، لیکن اس کو مکروہ تحریمی نہیں کہتے ہیں، اور اس کے چھوڑنے سے کوئی جزاء لازم نہیں ہوتی ہے۔

عمرہ میں مباح:

۲۸- جو عمل عمرہ کے احکام میں خلل انداز نہ ہو، خاص طور پر احرام کے احکام میں جن کا تذکرہ پہلے کیا گیا ہے وہ مباح ہے۔

ماہ رمضان میں عمرہ کرنا:

۲۹- ماہ رمضان میں عمرہ کرنا مندوب ہے، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ثابت ہے: "**قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار: ما منعک أن تحجی معنا؟ قالت: لم یکن لنا إلا ناضحان** [۲]، **فحج أبو ولدها وابنها علی ناضح، وترک لنا ناضحا ننضح علیه، قال: فإذا جاء رمضان فاعتمری، فإن عمرة فیه تعدل حجة، وفي روایة: تقضی حجة، أو حجة معی**" [۳] (اللہ کے رسول ﷺ نے انصار کی ایک عورت سے فرمایا: ہمارے ساتھ حج کرنے میں تم کو کیا رکاوٹ پیش آ گئی، انہوں نے کہا ہمارے پاس صرف دو اونٹ تھے، ایک پر اس کے شوہر اور بیٹے نے حج کیا، دوسرا چھوڑ دیا ہم لوگ اس پر پانی لاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا جب رمضان آئے تو عمرہ کر لینا، اس لئے کہ رمضان میں عمرہ کرنا حج کے برابر ہوتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اس سے حج ادا ہوتا ہے یا وہ میرے ساتھ حج کرنے کے برابر ہے)۔

مکی کے احرام کے لئے افضل مقام:

۳۰- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مکہ یا حرم میں رہنے والے شخص کے حق میں عمرہ کے احرام کے لئے حل میں کون مقام سب سے افضل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۰۷۔

(۲) الناضح: وہ اونٹ جس پر پانی سیراب کرنے کے لئے لایا جائے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "**قال رسول الله ﷺ لامرأة من الأنصار**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۳) اور مسلم (۲/ ۹۱۷) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں، اور دوسری روایت مسلم (۲/ ۹۱۸) کی ہے۔

کرائیں [۱]، لہذا یہ افضل ہوگا، اس لئے کہ قول کی دلالت فعل کی دلالت سے مقدم ہوتی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ تنعیم سے احرام باندھنا افضل ہونے میں جعرانہ سے احرام باندھنے کے برابر ہے، اس کے بعد حدیبیہ کا درجہ ہے۔

شافعیہ نے اور ایک قول میں حنابلہ نے کہا ہے کہ جعرانہ سے احرام باندھنا افضل ہے، اس کے بعد تنعیم سے، اس کے بعد حدیبیہ سے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ أحرم من الجعرانة**" [۲] (نبی کریم ﷺ نے جعرانہ سے احرام باندھا)، اور حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کا حکم دیا، اور حدیبیہ کے سال ذو الحلیفہ میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حدیبیہ کی جانب سے داخل ہونے کا ارادہ فرمایا، تو مشرکین نے آپ ﷺ کو اس سے روک دیا، امام شافعی نے آپ ﷺ کے اس عمل کو مقدم کیا، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کے حکم کو رکھا، پھر اس کے بعد آپ ﷺ کے ارادہ کو درجہ دیا۔

اکثر مالکیہ نے کہا ہے کہ تنعیم اور جعرانہ دونوں برابر ہیں، ان میں سے کسی کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے، اور اس کی توجیہ ظاہر ہے، یعنی ان دونوں کے بارے میں روایت موجود ہے [۳]۔

زیادہ سے زیادہ عمرہ کرنا:

۱۳- زیادہ سے زیادہ عمرہ کرنا مستحب ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون) کے

(۱) اس کی تخریج فقرہ ر ۱۸ میں گذر چکی ہے۔
(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ أحرم من الجعرانة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر۶۰۰) اور مسلم (۲ر۹۱۶) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔
(۳) المسلک المتقسط ر ص ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر۲۲، المنہاج للنووی وشروحہ ۲ر۹۵، المغنی ۳ر۲۵۹، کشاف القناع ۲ر۵۱۶، الإنصاف ۴ر۵۴، الفروع ۳ر۳۷۹۔

نزدیک ایک سال کے اندر بار بار عمرہ کرنا مکروہ نہیں ہے، اور یہی حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس، انس، عائشہؓ، عطاء، طاؤس اور عکرمہ کا قول بھی ہے [۱]، ان حضرات کی دلیل وہ احادیث ہیں جو عمرہ کی فضیلت اور اس کی ترغیب دہی کے سلسلہ میں منقول ہیں، اس لئے کہ وہ مطلق ہیں ان سے عمرہ کی تکرار کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔

کثرت سے عمرہ کرنا جو مستحب سمجھا جائے گا اس کی تفصیل کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے: حضرت علیؓ نے فرمایا: ہر ماہ میں ایک بار عمرہ کرے، حضرت انسؓ کے سر پر جب مونڈنے کے بعد بال نکل آتا تو نکل کر عمرہ کرتے تھے، حضرت عکرمہ نے فرمایا: جب سر کا بال استرہ سے مونڈ ناممکن ہو تو عمرہ کرے گا، عطاء نے کہا اگر چاہے تو ہر ماہ میں دو بار عمرہ کرے، امام احمد نے کہا ہے کہ جب عمرہ کرے گا تو حلق یا قصر کرانا ضروری ہوگا، اور دس دنوں میں سر کا حلق کرانا ممکن ہے [۲]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر مہینہ میں دو تین بار عمرہ کرنے پر قادر ہو تو یہ مجھے پسند ہے [۳]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ سال میں دو بار عمرہ کرنا مکروہ ہے، یہی حسن اور ابن سیرین کا قول بھی ہے، ایک بار سے زیادہ عمرہ کرنا مندوب تو ہے مگر دوسرے سال میں۔

تکرار سے مراد ہجری سال میں تکرار ہے، لہذا اگر ذی قعدہ میں عمرہ کرے گا پھر محرم میں کرے گا تو یہ مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے سال میں عمرہ کیا ہے۔

ایک سال میں دوبارہ عمرہ کے مکروہ ہونے کا موقع وہ ہے جب ایسی جگہ سے مکہ میں دوبارہ داخل ہونا نہ پایا جائے جہاں سے احرام

(۱) المسلک المتقسط ر ص ۳۰۸، شرح الرسالہ ۱ر۴۲۸، الإیضاح ر ص ۴۲۱، المغنی ۳ر۲۲۶۔
(۲) المغنی ۳ر۲۲۶۔
(۳) حاشیۃ الہیثمی علی الإیضاح ر ص ۴۲۱، المجموع ۷ر۱۳۶۔

باندھنا اس پر لازم ہے، مثلاً اگر حاجیوں کے ساتھ نکل جائے پھر اشہر حج سے قبل مکہ واپس آئے تو وہ عمرہ کا احرام باندھے گا، اس لئے کہ اشہر حج سے قبل حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے قدرت کے باوجود ایک سال میں دوبار عمرہ نہیں کیا۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے بالمقابل مطرف اور ابن ماجشون کا قول ہے کہ بار بار عمرہ کرنا جائز ہے، بلکہ ابن حبیب نے تو کہا ہے کہ ہر ماہ ایک بار عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ان کے مشہور قول کے مطابق کہ ایک سال میں دوبار عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ لے تو بالاجماع احرام منعقد ہوجائے گا، یہ بات سند وغیرہ نے کہی ہے [(۱)]۔

عمرہ کے مستحب ہونے میں اور اس کے تکرار کے مستحب ہونے میں اشہر حج بھی داخل ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اشہر حج میں عمرہ کیا ہے، اور اس میں زمانہ جاہلیت کے اس خیال کو باطل کرنا بھی ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا انتہائی درجہ کا بڑا گناہ ہے، بلکہ نبی کریم ﷺ کے تمام عمرے (جو کہ چار ہیں) اشہر حج میں ہوئے جیسا کہ حضرت انسؓ سے ثابت ہے: "**أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر، كلهن فى ذى القعدة إلا التى مع حجته: عمرة من الحديبية أو زمن الحديبية فى ذى القعدة، وعمرة من العام المقبل فى ذى القعدة وعمرة من جعرانة حيث قسم غنائم حنين فى ذى القعدة، وعمرة مع حجته**" [(۲)] (نبی کریم ﷺ نے چار عمرے کئے، ایک کے علاوہ جو حج کے ساتھ کیا تھا تمام عمرے ذی قعدہ میں کئے، ایک عمرہ حدیبیہ سے ذی قعدہ میں، ایک عمرہ اس کے اگلے سال ذی قعدہ میں، ایک عمرہ جعرانہ سے جہاں آپ ﷺ نے حنین کے اموال غنیمت کو تقسیم فرمایا ذی قعدہ میں اور ایک عمرہ اپنے حج کے ساتھ)۔

اس حدیث میں اور رمضان میں عمرہ کے افضل والی حدیث میں جو تعارض محسوس ہوتا ہے، اس کو دور کرنے کے لئے کمال بن الہمام نے کہا ہے: رمضان میں عمرہ کرنا افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی صراحت کی ہے، اور آپ ﷺ نے اس کو اس لئے ترک فرمایا کہ آپ ﷺ رمضان شریف میں یکسوئی کے ساتھ دوسری اہم اور مخصوص عبادات میں مشغول تھے، نیز اس لئے کہ آپ ﷺ کی امت پر کوئی دشواری نہ ہو، کیونکہ آپ ﷺ رمضان میں عمرہ کرتے تو لوگ آپ کے ساتھ عمرہ کے لئے نکلتے، حالانکہ آپ ﷺ اپنی امت پر بے حد مہربان تھے، اسی طرح بعض عبادات کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے اس کو پسند کرنے کے باوجود امت پر دشواری کے اندیشہ سے ترک فرمادیا، مثلاً ان کے ساتھ رمضان میں تراویح کی نماز پڑھنا، مثلاً آپ ﷺ کو پسند تھا کہ زم زم پلانے والوں کے ساتھ خود بھی پلائیں، لیکن آپ ﷺ نے چھوڑ دیا تاکہ لوگ پلانے والوں پر غالب نہ آجائیں، نیز آپ ﷺ نے سال میں صرف ایک بار عمرہ ادا فرمایا۔

علامہ کمال نے جو کچھ کہا ہے: وہ علماء اصول کے مقررہ قاعدہ کے مطابق ہے یعنی قول کی دلالت عمل کی دلالت پر مقدم ہوتی ہے [(۱)]۔

لیکن حنفیہ نے مکی، مکہ میں مقیم، اہل میقات اور میقات و مکہ کے درمیان رہنے والوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، حنفیہ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنا مکروہ

(۱) شرح الرسالہ، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۲۸۔

(۲) حدیث انس: "أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۰۰) اور مسلم (۲/ ۹۱۶) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۰۵، القلیوبی ۲/ ۹۲۔

ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حج کریں گے ایسی صورت میں تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، اور اگر وہ ایسا کریں گے تو حنفیہ کے نزدیک ان پر دم جزا لازم ہوگا۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں ان پر کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حضرات ان کو تمتع کی اجازت دیتے ہیں اور ان سے دم تمتع کو بھی ساقط کردیتے ہیں [۱]۔

دیکھئے: "تمتع" (فقرہ/۱۱، ۱۲)۔

عمرہ کے احکام میں خلل ڈالنا:

اول: کسی زبردست رکاوٹ کی وجہ سے عمرہ کے کسی رکن کو ترک کردینا:

۳۲- کسی زبردست رکاوٹ کے ذریعہ عمرہ کے کسی رکن سے روکنا "إحصار" مانا جاتا ہے، جس کی وجہ سے عمرہ کے احرام سے حلال ہونا جائز ہوجاتا ہے، عمرہ کے ارکان میں، نیز اس چیز میں جس کو احصار کا سبب مانا جاتا ہے مذاہب کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے رکاوٹ کو احصار سمجھنے میں اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں بھی اختلاف ہے۔

دیکھئے: "إحصار" (فقرہ/۱۲، ۲۵)۔

دوم: کسی زبردست رکاوٹ کے بغیر عمرہ کے کسی رکن کو چھوڑ دینا:

۳۳- جو شخص عمرہ کا کوئی رکن مثلاً طواف یا سعی (ان کے نزدیک جو اس کو رکن کہتے ہیں) ترک کردے تو وہ ایک حرام فعل کا ارتکاب کرنے والا ہوگا، چھوڑے ہوئے عمل کو بجالانا اس پر واجب ہوگا اور وہ مسلسل محرم رہے گا، اور احرام کے تمام ممنوعات سے بچنا اس پر واجب رہے گا، یہاں تک کہ واپس آئے اور چھوڑے ہوئے عمل کو بجا لائے اور عمرہ کبھی فوت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے ارکان کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

سوم: عمرہ کا فاسد ہونا:

۳۴- عمرہ، کسی رکن یا کسی واجب کے ترک کرنے سے فاسد نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر عمرہ کے احرام سے حلال ہونے سے قبل وطی کرلے تو اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلے تو اس کا عمرہ فاسد ہوجائے گا (ان کے نزدیک عمرہ کا رکن چار شوط طواف کرنا ہے)، اگر چار شوط طواف کرنے کے بعد وطی پائی جائے تو عمرہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ رکن کی ادائیگی کے بعد فساد سے امن ہوگیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر وطی عمرہ کی سعی کے مکمل ہونے سے پہلے پائی جائے تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، خواہ ایک شوط ہی باقی رہ گیا ہو، لیکن اگر سعی کے مکمل ہونے کے بعد حلق سے پہلے وطی پائی جائے تو عمرہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ سعی سے اس کے ارکان پورے ہوگئے، حلق ان کے نزدیک شرط کمال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وطی عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے پائی جائے تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، دونوں جماعتوں کے نزدیک حلق سے حلال ہوتا ہے، شافعیہ کے نزدیک حلق رکن ہے، اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے۔

عمرہ کو فاسد کرنے میں وہی واجب ہوتا ہے جو حج کو فاسد کرنے

(۱) المسلک المتقسط رص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں واجب ہوتا ہے، یعنی باقی اعمال ادا کرے گا، قضا کرے گا اور فدیہ دے گا۔

۳۵-عمرہ کو فاسد کرنے کے فدیہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر بکری کی قربانی لازم ہوگی، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، لہذا اس کا جرم ہلکا ہوگا اور بکری واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ حج پر قیاس کرتے ہوئے اس پر ''بدنہ'' (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگی۔

اور جس جماع سے عمرہ فاسد نہیں ہوتا ہے اس کا فدیہ حنفیہ کے نزدیک صرف بکری ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بدنہ ہے [۱]۔

دیکھئے: ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۷۴، ۱۷۵)۔

چہارم: عمرہ میں کسی واجب کو چھوڑ دینا:

۳۶-اگر کوئی شخص عمرہ میں کسی واجب کو چھوڑ دے جیسے سعی حنفیہ کے نزدیک اور راجح قول میں حنابلہ کے نزدیک، اور جیسے حلق جمہور فقہاء کے نزدیک، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے (ان کے نزدیک حلق رکن ہے)، تو اس کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا، اور تمام فقہاء کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا۔

پنجم: عمرہ کی کسی سنت کو چھوڑ دینا:

۳۷- سنت کو ترک کرنے والا اپنے کو ثواب سے اور اس فضیلت سے محروم کرتا ہے جس کا وعدہ اللہ تعالی نے سنت کو ادا کرنے والے سے کیا ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ سنت کو چھوڑنے والا گناہ گار ہوگا، البتہ اس پر نہ جزا واجب ہوگی، نہ فدیہ واجب ہوگا۔

دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا:

۳۸- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عمرہ حج کی طرح ہے جس میں نیابت جائز ہے، اس لئے کہ حج اور عمرہ دونوں بدنی و مالی عبادت ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے جو درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ دوسرے کی طرف سے اس کے حکم سے عمرہ ادا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کا جائز ہونا نیابت کے طور پر ہے اور نیابت حکم کے بغیر ثابت نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو حکم دے کہ عمرہ کرے اور وہ عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ ادا کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس پر عمل کیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عمرہ میں نائب بنانا مکروہ ہے، لیکن اگر نائب بنادے تو عمرہ صحیح ہوگا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنے میں نائب بننا جائز ہے اگر وہ مر گیا ہو یا خود اس کو ادا کرنے سے عاجز ہو، لہذا اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ واجب عمرہ باقی ہو، اس طرح کہ عمرہ کے واجب ہونے کے بعد اس کے ادا کرنے پر قادر رہو، مگر ادا نہ کرے اور مر جائے، تو اس کے ترکہ سے عمرہ ادا کرانا واجب ہوگا، اور اگر کوئی اجنبی اس کی طرف سے ادا کردے تو جائز ہوگا اگر چہ بلا اجازت ہو، جیسا کہ اگر کوئی اس کی اجازت کے بغیر اس پر واجب دین کو ادا کردے۔

نفل عمرہ کی ادائیگی میں نائب بنانا جائز ہے اگر وہ خود اس کو ادا کرنے سے عاجز ہو، جیسا کہ میت کی طرف سے نیابت میں ہوتا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴۱، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۶، المجموع ۷/ ۳۸۱، ۳۸۲، شرح المحلی ۲/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۸۶ وغیرہ۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ زندہ کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسی عبادت ہے جس میں نیابت جائز ہے، لہذا اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگی، البتہ میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر جائز ہوگا (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۳، ۲۱۴، منح الجلیل ۱/ ۴۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۷/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۳۴۔

عُمَرِیّۃ

تعریف:

۱- عمریہ: جمہور فقہاء اس کی تعبیر ''عمریتین'' سے کرتے ہیں، فرائض کے ایک مسئلہ میں اس کی دو صورتیں ہیں، یا یہ دو مسئلے ہیں جو اس نام سے مشہور ہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ کی طرف نسبت ہے، اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں سب سے پہلے انہوں نے ہی فیصلہ کیا، ان کا نام ''غراوین'' بھی ہے، ان کو روشن ستارہ سے تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ یہ دونوں بہت مشہور ہیں، ان کا نام ''غریبتین'' بھی ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کوئی نظیر نہیں ہے (۱)۔

دونوں مسئلوں کی یا ایک مسئلہ کی دو صورتیں:

۱- شوہر اور والدین۔

۲- بیوی اور والدین۔

عمریہ سے متعلق احکام:

۲- کتاب اللہ میں مقرر کردہ فرائض میں ماں کا حصہ چھٹا حصہ ہے یا تہائی حصہ ہے، لہذا دو حالتوں میں وہ چھٹا حصہ لے گی:

۱- اگر میت کو کوئی اولاد ہو یا اولاد کی اولاد ہو۔

۲- اگر ماں کے ساتھ متعدد بھائی بہن ہوں اور میت کو کوئی اولاد یا اولاد کی اولاد نہ ہو۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹، إعلام الموقعین ۱/ ۳۵۷۔

اور اگر مذکورہ ورثاء میں سے کوئی نہ ہو اور صرف والدین میراث کے حق دار ہوں تو ماں کو ترکہ کا تہائی حصہ ملے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ،فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ"[1] (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے، بشرطیکہ مورث کی کوئی اولاد ہو، اور اگر مورث کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے، لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے)۔

اگر والدین کے ساتھ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہو تو اس صورت میں ماں کا حصہ کتنا ہوگا قرآن کریم میں مذکور نہیں ہے، یہی مسئلہ عمریہ ہے۔

اس صورت میں ماں کا حصہ کتنا ہوگا اس کے بارے میں حضرات صحابہ کے درمیان اختلاف ہے، اکثر صحابہ اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شوہر یا بیوی کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو بچ جائے گا اس کا تہائی حصہ ماں کو ملے گا، چنانچہ اگر شوہر اور والدین ہوں تو ترکہ چھ حصوں میں تقسیم ہو کر نصف یعنی تین حصے شوہر کو ملیں گے، اور ماں کو باقی کا تہائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور باقی یعنی دو حصے باپ کو ملیں گے، اور اگر بیوی اور والدین ہوں تو ترکہ چار حصوں میں تقسیم ہو کر بیوی کو ایک چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور ماں کو باقی ترکہ کا ایک تہائی یعنی ایک حصہ ملے گا، اور باقی یعنی دو حصے باپ کو ملیں گے، اس بارے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس کو مکمل تہائی حصہ صرف اس صورت میں دیا ہے، جبکہ صرف والدین میراث کے

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

حق دار ہوں، اس لئے کہ ارشاد ہے: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (اور اگر مورث کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، ثلث کا مستحق ہونے میں اولاد کا نہ ہونا اور میراث کا حق دار صرف والدین کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اگر صرف والدین کا وارث ہونا شرط نہ ہو تو "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ" (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں) کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اس اضافہ کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ یہ کہنا کافی ہوگا: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَّه وَلَدٌ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" (اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، لیکن جب اللہ تعالی نے "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ" (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں) کہا تو اس سے معلوم ہوا کہ ماں کو تہائی ملنا دو امور پر موقوف ہے، اللہ سبحانہ و تعالی نے ماں کے تمام حالات کا ذکر صراحةً اور اشارةً کیا ہے، چنانچہ ذکر کیا کہ اولاد یا بھائیوں کے ساتھ ماں کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر اولاد نہ ہوں اور صرف والدین میراث کے حق دار ہوں، تو ماں کو پورے ترکہ کا تہائی ملے گا، ایک تیسری حالت باقی رہ گئی یعنی اولاد بھی نہ ہو اور میراث کے حق دار صرف والدین نہ ہوں، اور یہ صرف شوہر یا بیوی کے ساتھ ہوگا، تو یا تو اس حالت میں اس کو مکمل ترکہ کا تہائی دیا جائے، تو یہ قرآن کریم کی اس آیت کے مفہوم کے خلاف ہوگا: "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[1] (مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)، یا اس کو چھٹا حصہ دیا جائے، حالانکہ اللہ تعالی نے اس کو چھٹا حصہ صرف دو صورتوں میں دیا ہے اولاد کے ساتھ یا متعدد بھائی، بہنوں کے ساتھ، اور جب یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ہیں تو زوجین کا حصہ دینے کے بعد جو باقی رہ جائے گا، یہی وہ مال ہوگا جس کے مستحق والدین ہوں گے، اور ان کے ساتھ اس میں دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا، اور یہ کل مال کے درجہ

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

میں ہوگا اگر زوجین میں سے کوئی نہ ہوگا، تو جب وہ اس کو دوتہائی ایک تہائی میں تقسیم کرتے تو اسی طرح زوجین کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کو بھی تقسیم کریں گے، اور خالص قیاس یہی ہے کہ ماں کو باپ کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیٹی کو بیٹے کے ساتھ یا بہن کو بھائی کے ساتھ ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے مرد وعورت ہیں، لہذا اللہ نے باپ کو ماں کا دوگنا دیا تاکہ مرد کی فضیلت باقی رہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے: دونوں مسئلوں میں ماں کو اصل ترکہ کا تہائی حصہ ملے گا، ان کی دلیل یہ ہے: اولاً اللہ تعالی نے اس کے لئے اولاد کی موجودگی میں ترکہ کا چھٹا حصہ مقرر فرمایا: چنانچہ ارشاد باری ہے: ''وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ'' (اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہرایک کے لئے اس (مال) کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے، بشرطیکہ مورث کی کوئی اولاد ہو)، پھر اللہ تعالی نے کہا کہ اگر اولاد نہ ہو تو اس کو تہائی حصہ ملے گا، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں بھی اصل ترکہ کا ایک تہائی حصہ مراد ہے، ''عمریتین'' کے مسئلہ میں حضرت ابن عباسؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے مناظرہ بھی کیا ہے، چنانچہ ان سے کہا کہ قرآن میں کہاں ہے کہ باقی ماندہ کا تہائی اس کو دیا جائے گا؟ تو حضرت زید نے فرمایا کہ کتاب اللہ میں یہ بھی نہیں ہے کہ زوجین کے ساتھ اس کو پورے ترکہ کا تہائی دیا جائے گا[1]۔

ابوبکر الاصم نے کہا ہے: شوہر کی موجودگی میں اس کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا ایک تہائی ماں کو ملے گا، اور بیوی کی موجودگی میں اصل ترکہ کا تہائی اس کو ملے گا، اس لئے کہ اگر شوہر کی موجودگی میں اس کو پورے مال کا تہائی دیا جائے گا، تو اس کا حصہ باپ کے حصہ سے بڑھ جائے گا، اس لئے کہ نصف اور ثلث کے جمع ہونے کی وجہ سے مسئلہ چھ سے بنے گا، شوہر کو تین حصے ملیں گے اور اس تقدیر پر ماں کو دو حصے ملیں گے، تو باپ کے لئے ایک حصہ ہی بچ پائے گا، اور اس میں عورت کو مرد پر فضیلت دینا لازم آئے گا، اور اگر شوہر کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ کا ثلث اس کو دیا جائے تو اس کو ایک حصہ ملے گا اور باپ کو دو حصے مل جائیں گے، اور اگر بیوی کی موجودگی میں اس کو اصل مال کا تہائی دیا جائے گا تو یہ تفضیل لازم نہ آئے گی، اس لئے کہ اس صورت میں مسئلہ بارہ سے بنے گا، کیونکہ ربع اور ثلث دونوں جمع ہیں اور اصل ترکہ کا تہائی یعنی چار حصے ماں کو دیئے جائیں، تو بھی باپ کے لئے پانچ حصے باقی بچ جائیں گے، لہذا ماں کو باپ پر فضیلت دینا لازم نہ آئے گا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''اِرث'' (فقرہ/۱۵۱) میں ہے۔

شوہر اور والدین کے ہونے کی صورت میں ماں کو اصل ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، اور بیوی اور والدین کے ہونے کی حالت میں ماں کو اصل ترکہ کا چوتھائی حصہ ملے گا، صحابہ اور ان کے بعد کے فقہاء نے ظاہر قرآن کا احترام کرتے ہوئے اس کی تعبیر سدس اور ربع سے نہیں کی ہے[2]۔

(۱) إعلام الموقعين لابن القيم ۱/۳۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نهاية المحتاج ۶/۱۹۔

(۱) السراجیہ رص ۱۳۳۔
(۲) سابقہ مراجع۔

عَمشَاء

دیکھئے: "اُضحیۃ"۔

عَمَل

تعریف:

۱-عمل لغت میں: مشغلہ اور کام ہے، اس کی جمع اعمال ہے۔

الکلیات میں ہے: عمل اعضاء اور قلوب کے تمام افعال کو عام ہے۔

دوسرے حضرات نے کہا ہے: عمل عضو یا دل کے ذریعہ کسی امر کا وجود میں لانا ہے، خواہ قولی ہو یا فعلی [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

عمل سے متعلق احکام:

۲-عمل سے پانچ قسم کے احکام متعلق ہوتے ہیں:

شارع اگر کسی امر کا مطالبہ بطریق الزام کرے تو وہ واجب ہوگا، اور جس امر کا مطالبہ بغیر الزام کے بطریق ترجیح کرے تو وہ مندوب ہوگا، اور اگر شارع کسی امر کے ترک کا مطالبہ بطریق الزام کرے تو وہ حرام ہوگا، اور جس امر کے ترک کا مطالبہ بغیر الزام کے بطریق ترجیح کرے تو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر شارع کسی امر کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار دے تو وہ مباح ہوگا۔

اعمال یعنی وہ عبادات اور معاملات جنہیں بندہ انجام دیتا ہے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات مادہ: "عمل"۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۴، ۳۶۔

اپنے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، چنانچہ بندہ کو طاعات پر ثواب دیا جاتا ہے اور معاصی پر سزا دی جاتی ہے، الا یہ کہ اللہ تعالی کا عفو اس کے ساتھ شامل حال ہو۔

تفصیل اصطلاح: ''ثواب'' (فقرہ ر ۱۳)، ''عقاب'' اور ''تکلیف'' (فقرہ ر ۴) وغیرہ میں ہے۔

عمل اہل المدینۃ

تعریف:

۱- فقہاء لفظ ''عمل اہل مدینہ'' کا استعمال ایسے موقع پر کرتے ہیں جبکہ کسی عمل پر پہلی تین صدیوں میں جن کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں کہ یہ خیر القرون ہیں، علماء مدینہ کا اجماع رہا ہو اور نسلاً بعد نسل وہ عمل کرتے آ رہے ہوں۔

عمل اہل مدینہ کا حجت ہونا:

۲- عمل اہل مدینہ کے حجت ہونے کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ کسی عمل پر اہل مدینہ کا اجماع ان سے اختلاف کرنے والوں پر حجت نہیں ہے۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ اہل مدینہ کا عمل دوسروں پر حجت ہے، یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر کسی چیز پر اہل مدینہ کا اجماع ہو تو دوسروں کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، ان کے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ اس سے ان کی مراد اہل مدینہ کی روایت کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دینا ہے، اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع دوسروں کے مقابلہ میں بہتر ہے لیکن ان کا اختلاف کرنا ممنوع نہیں ہوگا، اور بعض دوسرے مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس سے ان کی مراد اصحاب رسول اللہ

ﷺ ہیں، لیکن صحیح وراجح جو اصحاب مالکیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتی ہے، یہ ہے کہ جب کسی امر پر اہل مدینہ کا اجماع ہو جائے تو کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے برعکس بات کہے (١)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(١) الأحکام فی أصول الأحکام ١/٢٤٣، کشف الأسرار ٣/٢٣١، إرشاد الفحول ٨٢/، المستصفی ١/١٨٧، حاشیۃ العطار ٢/٢١٢، إعلام الموقعین ٢/٣٨٠۔

عَمّ

تعریف:

١- عم لغت میں: باپ کا بھائی ہے، عم کی جمع "أعمام" اور "عمومة" ہے (١)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

عم سے متعلقہ احکام:

عم سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

وراثت میں:

٢- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چچا میراث میں عصبہ ہوتا ہے، اگر وہ تنہا ہو اور ذوی الفروض میں سے کوئی اس کے ساتھ نہ ہو، اور نہ کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اسے محجوب کر دے تو پورا مال اسے ملے گا، اور اگر ذوی الفروض میں سے کوئی اس کے ساتھ ہو تو ذوی الفروض کے اپنے حصے لے لینے کے بعد بچا ہوا باقی مال وہ لے لے گا، اور اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا چچا بھی ہو جو درجہ اور قرابت میں اس کے مساوی ہو، مثلاً دونوں ماں باپ شریک ہوں یا دونوں صرف باپ شریک ہوں تو ترکہ دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا، لیکن اگر ماں باپ شریک

(١) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط۔

چچا کے ساتھ صرف باپ شریک چچا جمع ہوجائیں تو ماں باپ شریک تنہا پورے مال کو لے لے گا اور باپ شریک چچا کو مجوب کردے گا۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ماں باپ شریک چچا، باپ اور دادا اور اوپر تک سے اور بیٹا، پوتا اور نیچے تک سے، ماں باپ شریک بھائی سے، باپ شریک بھائی سے، سگے بھائی کے بیٹے سے، اور باپ شریک بھائی کے بیٹے سے اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوجائے گا اور باپ شریک چچا اوپر مذکور افراد سے اور ماں باپ شریک چچا کی وجہ سے مجوب ہوجائے گا، اور ماں باپ شریک چچا کا بیٹا اوپر مذکورہ افراد اور باپ شریک چچا سے مجوب ہوجائے گا، اور باپ شریک چچا کے بیٹے کو اوپر مذکورہ افراد اور ماں باپ شریک چچا کا بیٹا مجوب کردے گا۔

باپ کا چچا اور دادا کا چچا اور ان دونوں کے بیٹے یہ سب میت کے چچا کے بیٹے اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوں گے، اسی طرح باپ کا حقیقی چچا باپ کے علاتی چچا کو مجوب کردے گا، اور باپ کے حقیقی چچا کا بیٹا باپ کے علاتی چچا کے کے بیٹے کو مجوب کردے گا۔

دادا کا چچا باپ کے چچا کے بیٹوں اور نیچے تک کی وجہ سے مجوب ہوگا، اسی طرح اوپر والے باپ کے بیٹے میت سے قریب باپ کے بیٹوں اگرچہ وہ نیچے تک جائیں کی موجودگی میں کبھی وارث نہیں ہوں گے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ألحقوا الفرائض بأهلها فمابقي فهو لأولى رجل ذكر**"[1] (ذوی الفروض کو ان کے حصہ دے دو، اس کے بعد جو بچ جائے وہ میت سے زیادہ قربت رکھنے والے مرد (یعنی عصبہ) کے لئے ہے)۔

ماں شریک چچا جو میت کے باپ کا ماں شریک بھائی ہے اس کا شمار ان ذوی الارحام میں ہوتا ہے جن کو وارث بنائے جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۴۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) حدیث: "**ألحقوا الفرائض بأهلها**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

جنازہ میں:

۳- میت کے امور یعنی غسل دینے، قبر میں اتارنے اور میت کی نماز جنازہ کی ولایت کے لئے چچا کی ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ بھائیوں اور بھائیوں کے بیٹوں اگرچہ نیچے کے ہوں، کے بعد آئے گا، اور ماں باپ شریک چچا باپ شریک چچا پر مقدم ہوگا، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی ترتیب دادا کے بعد آئے گی[2]۔

ولایت نکاح میں:

۴- نکاح کے اولیاء کے تعلق سے چچا کی ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ صرف ماں شریک چچا کو نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، عورت کا بیٹا اگرچہ نیچے تک جائے، پھر باپ، پھر دادا اگرچہ اوپر تک جائے، پھر ماں باپ شریک بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر ماں باپ شریک چچا کا نمبر آتا ہے، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا، پھر اسی طرح باپ کا چچا، پھر اسی طرح

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، ۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۴۱، ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۷۸۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۷۔

اس کا بیٹا، پھراسی طرح دادا کا چچا، پھراسی طرح اس کا بیٹا[۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، عورت کا بیٹا اور اس کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے، پھر باپ، پھر حقیقی بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر حقیقی بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا، پھر دادا، پھر حقیقی چچا، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اولیاء میں چچا کی ترتیب درج ذیل افراد کے بعد آتی ہے، باپ، پھر دادا اگر چہ اوپر تک جائے، سگا بھائی، پھر باپ شریک بھائی، پھر سگے بھائی کا بیٹا، پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے، پھر ماں باپ شریک چچا، پھر باپ شریک چچا، پھر حقیقی چچا کا بیٹا، پھر باپ شریک چچا کا بیٹا اگر چہ نیچے تک جائے[۳]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے نکاح کرنے کا لوگوں میں سب سے زیادہ حق دار اس کا باپ ہے، پھر باپ کا باپ یعنی اس کا دادا ہے اگر چہ اوپر کے ہوں، پھر عورت کا بیٹا، پھر بیٹے کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو، پھر عورت کا ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی، پھر ان کی اولاد اگر چہ نیچے کی ہوں، پھر عورت کا حقیقی چچا اور باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر عورت کے باپ کا حقیقی چچا اور باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، پھر عورت کے دادا کا حقیقی چچا اور دادا کا باپ شریک چچا، پھر ان کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، اسی بنیاد پر اوپر والے باپ کے بیٹے اقرب باپ کے بیٹے کے مقابلہ میں اگر چہ ان کا درجہ نیچے ہو، نکاح

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۱۱۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۷۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۵۱۔

کے ولی نہیں ہوں گے[۱]۔

فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ چچا کو اپنی زیر ولایت لڑکی یعنی بھتیجی پر اجبار کا حق ہے یا نہیں؟ تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا کو اپنی زیر ولایت لڑکی پر اجبار کا حق حاصل نہیں ہے، لہذا وہ کسی حال میں بھی صغیرہ کا نکاح نہیں کرے گا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ اور خواہ عاقلہ ہو یا مجنونہ، اسی طرح کبیرہ مجنونہ کے بھی نکاح کرنے کا حق نہیں ہوگا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

حنفیہ، اوزاعی، حسن، عمر بن عبد العزیز، عطاء، طاؤس، قتادہ اور ابن شبرمہ کا مذہب یہ ہے کہ چچا اور اس کے علاوہ دیگر اولیائے عصبہ کو بذات خود صغیرہ پر اجبار کا حق ہوگا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، عاقلہ ہو یا مجنونہ، اسی طرح اس کو کبیرہ پر بھی اجبار کا حق حاصل ہوگا خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ جبکہ وہ مجنونہ یا ''معتوہہ'' (کم عقل) ہو، لیکن صغیرہ کو بلوغ کے بعد فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، اسی طرح مجنونہ کو جنون سے افاقہ کے بعد فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

صغیرہ کی طرح ان کے نزدیک ولد صغیر کا بھی حکم ہے، اور اسی طرح مجنون کبیر کا حکم ہے، لہذا چچا کو ان دونوں پر اجبار کا حق ہوگا، اور ان دونوں کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، جبکہ صغیر بالغ ہوجائے اور مجنون کو افاقہ حاصل ہوجائے[۲]۔

اسی طرح چچا کو دیگر اولیاء عصبہ کی طرح حنفیہ کے نزدیک اپنی زیر ولایت لڑکی کے نکاح کر لینے پر اعتراض کا حق ہوگا، جبکہ وہ بغیر اس کی رضامندی کے غیر کفو شوہر سے شادی کر لے[۳]۔

(۱) المغنی ۶/۴۵۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۰۴، ۳۱۱، مغنی المحتاج ۳/۱۵۰، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۸۹۔
(۳) ابن عابدین ۲/۲۹۷۔

حضانت میں:

۵- شافعیہ کے نزدیک حضانت میں چچا کی ترتیب وہی ہے جو ولایت نکاح میں اس کی ترتیب ہے، حنابلہ کے نزدیک پھوپھیوں کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی ترتیب وہی ہے جو مردوں کی ترتیب کے اعتبار سے وراثت میں اس کی ترتیب ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی ترتیب بھائی اور بھائی کے بیٹے اگر چہ نیچے کے ہوں، کے بعد آئے گی، مگر صرف ماں شریک چچا ان کے نزدیک حضانت میں شریک ہوگا، اور اسے صرف باپ شریک چچا پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے اندر شفقت اور محبت زیادہ پائی جاتی ہے[1]۔

تفصیلات اصطلاح ''حضانۃ'' (فقرہ/۹، ۱۳) اور ''نفقۃ'' میں ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۲۲۔

عَمَّۃ

تعریف:

۱- عمۃ لغت میں: باپ کی بہن ہے[1]، اس کی جمع ''عمات'' ہے، لفظ عمۃ میں داداؤں کی بہنیں داخل ہیں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: پھوپھیاں باپ کی بہنیں ہیں، تینوں جہت سے، اور داداؤں کی بہنیں ہیں باپ کی طرف سے اور ماں کی طرف سے، خواہ دادا قریب ہو یا بعید، وارث ہو یا غیر وارث[2]۔

اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وعَمَّاتُكُمْ''[3] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں)۔

پھوپھی سے متعلق احکام:

پھوپھی سے نکاح کا حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نسبی اور رضاعی پھوپھی سے نکاح کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ ان محارم میں سے ہے جن سے نکاح کرنا

(۱) المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۸ طبع الریاض۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۳۔

قرآن وسنت کے ذریعہ حرام کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ..."[1] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں)۔

اور اس لئے بھی کہ مشہور حدیث ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها"[2] (کسی عورت کا نکاح نہ اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ پر (سوکن بنا کر) کیا جائے گا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"[3] (جو چیز نسب سے حرام ہوتی ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہوگی)، اس کی تفصیل اصطلاح "محرمات" اور "نکاح" میں ہے۔

پھوپھی کی میراث:

۳- میراث کے سلسلہ میں نسبی پھوپھی ذوی الارحام کی قبیل سے ہے، اور ذوی الارحام کو وارث بنانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ان کو وارث بنایا جائے گا، اور بعض فقہاء اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

وارث بنانے کا قول اختیار کرنے والوں کا ذوی الارحام کو وارث بنانے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

اس سلسلہ میں اس تفصیل کی بنیاد اس پر ہے جسے اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۴۷) میں دیکھا جائے۔

پھوپھی کے لئے حضانت کا حق:

۴- پھوپھی کو حضانت کا حق حاصل ہے، جبکہ حضانت کا حق رکھنے والا کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس سے زیادہ حق دار ہو، فقہاء کا ان افراد کی ترتیب میں اختلاف ہے جن کو حضانت کا حق حاصل ہے، اور ان ہی میں سے پھوپھی بھی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حضانۃ" فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

پھوپھی کا نفقہ:

۵- پھوپھی کے لئے نفقہ کے وجوب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ پھوپھی کے لئے نفقہ واجب نہیں ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر ذی رحم محرم کے لئے نفقہ واجب ہے[2]۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) حدیث: "لا تنكح المرأة على عمتها.." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۶۰) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "يحرم من الرضاعة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۵۳) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۲) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

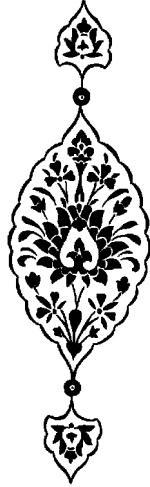
حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۴، فتح القدیر ۲/ ۳۶۳، ۳۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۷ طبع دار القلم بیروت لبنان، القلیوبی ۳/ ۲۴۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶۷، ۵۶۸ طبع الریاض۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۲۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۳۵۰۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ ہر ایسے محتاج کے لئے واجب ہے جس کا وارث اس کا مال دار رشتہ دار فرض کی وجہ سے یا عصبہ ہونے کی وجہ سے بن رہا ہو نہ کہ ذوی الارحام ہونے کی وجہ سے، جیسے ماموں ان میں سے ہے جو اس کے نسب کے دونوں عمود کے علاوہ ہے، خواہ دوسرا اس کا وارث ہو، جیسے غنی شخص کا بھائی، یا نہ ہوں جیسے پھوپھی، اس لئے کہ پھوپھی اپنے بھائی کے بیٹے کی نہ فرض کے ذریعہ وارث بنے گی اور نہ عصبہ ہونے کے ذریعہ، لیکن وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر اپنی پھوپھی کا وارث بنے گا، تو وارث پر نفقہ بھی واجب ہوگا، حنابلہ میں سے قاضی نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے: ان ذوی الارحام کا نفقہ واجب نہیں ہوگا جو نہ فرض کی بنیاد پر اور نہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث بنتے ہیں، اس سلسلہ میں ایک ہی روایت ہے، اس لئے کہ ان کی قرابت کمزور ہوتی ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نفقۃ" میں دیکھی جائے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۵۴، کشاف القناع ۵/ ۴۸۱، المغنی ۷/ ۵۸۶۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۵ ص......میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ابان بن عثمان:

ان کے حالات ج۳ ص......میں گذر چکے۔

ابن ابی زید القیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ابن ابی یعلی (۴۵۷-۵۲۶ھ)

یہ محمد بن محمد (ابویعلی) بن حسین بن محمد بن فراء ہیں، کنیت ابوخازم ہے، حنبلی فقیہ ہیں، بغداد کے باشندہ ہیں، فقہ قاضی یعقوب سے پڑھی اور ان ہی کے ساتھ منسلک رہے، حنبلی مذہب، علم الخلاف اور علم اصول میں کمال حاصل کیا، یہ زاہد فقہاء اور صالحین میں سے تھے، انہوں نے ابوجعفر بن مسلمہ، جابر بن یاسین اور ابن مامون سے حدیث کی سماعت کی، اور ان سے ان کی بیٹی نعمت نے، نیز ابوالمعمر انصاری اور یحیی بن بوش نے روایت کی۔

ابن نقطہ نے ذکر کیا ہے: انہوں نے اپنے والد قاضی ابویعلی سے حدیث روایت کی ہے اور میرا گمان یہ ہے کہ انہوں نے ان کی اجازت سے کیا ہے، اور ان کے بھائی قاضی ابوالحسین نے ذکر کیا ہے کہ ان کے والد نے ان کو اور ان کے بھائی ابوخازم کو (حدیث روایت کرنے) کی اجازت دی ہے۔

بعض تصانیف: "التبصرۃ" علم الخلاف میں، "رؤوس المسائل" اور "شرح مختصر الخرقی"۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۱/۱۸۴، الأعلام ۷/۲۴۹، شذرات الذہب ۴/۱۲۶]

ابن اُصبغ (۲۴۷-۳۴۰ھ)

یہ قاسم بن اُصبغ ہیں، کنیت ابومحمد اور نسبت القرطبی المالکی ہے، البیانی سے معروف ہیں، فقیہ ومحدث ہیں، اندلس میں عالی سند ان تک پہنچتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ حافظ حدیث اور ماہر تھے، عربی زبان میں کمال اور فتوی میں برتری حاصل تھی، بہت سے لوگوں نے ان کی تعریف کی ہے، انہوں نے محمد بن وضاح اور اُصبغ بن خلیل وغیرہ سے حدیث سنی، اور ان سے ان کے پوتے قاسم بن محمد نے، نیز عبداللہ بن محمد الباجی اور عبداللہ بن نصر وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: ”أحکام القرآن“، ”بر الوالدین“، ”الناسخ والمنسوخ“، ”بدیع الحسن“ اور ”مسند مالک“ ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۵/۴۷۲، شذرات الذہب ۲/۳۵۷، الأعلام ۶/۷، شجرۃ النور الزکیۃ ص ۸۸]

ابن الأعرابی (۱۵۰-۲۳۱ھ)

یہ محمد بن زیاد بن الاعرابی ہیں، ابوعبداللہ اور نسبت الہاشمی ہے، لغوی، نحوی ہیں، انہوں نے ابومعاویہ الضریر، قاسم بن معن اور ابوالحسن کسائی سے روایت کی، اور ان سے ابراہیم الحربی، عثمان الدارمی اور ابوشعیب الحرانی وغیرہ نے روایت کی ہے، امام ابومنصور ازہری تہذیب اللغہ کے شروع میں کہتے ہیں: ابوعبداللہ اصلاً کوفی ہیں، صالح، متقی، زاہد اور صدوق تھے، غرائب (انوکھے) جتنا انہیں یاد تھے کسی اور کو اتنے یاد نہیں تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/۶۸۹، تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۹۵، شذرات الذہب ۲/۷۰، معجم المؤلفین ۱۰/۱۱]

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن سلمہ: یہ ایاس بن سلمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عیینہ: یہ سفیان بن عیینہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کیسان (؟-؟)

یہ عبداللہ بن کیسان ہیں، کنیت ابوعمر اور نسبت القرشی، التیمی، المدنی ہے، انہوں نے اُسماء بنت ابوبکر اور ابن عمر سے روایت کی، اور ان سے ان کے داماد عطاء بن ابی رباح جو کہ ان کے ہم پلہ لوگوں میں

سے تھے، عمرو بن دینار اور عبدالملک بن ابوسلیمان وغیرہ نے روایت کی۔

ابوداؤد کہتے ہیں: حجت ہیں، حاکم کہتے ہیں: ابواحمد کبار تابعین میں سے تھے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ الثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۷۱/۳]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المظفر (۲۸۶-۳۷۹ھ)

یہ محمد بن المظفر بن موسی بن عیسی بن محمد ہیں، کنیت ابوالحسین اور نسبت بغدادی ہے۔

انہوں نے حامد بن شعیب بلخی، اُبی بن الباغندی، ابوالقاسم بغوی اور محمد بن جریر طبری وغیرہ سے سماعت کی۔

اور ان سے ابوحفص بن شاہین، دارقطنی اور ابوعبدالرحمٰن السلمی وغیرہ نے حدیث کی روایت کی۔

خطیب کہتے ہیں: ابن المظفر سمجھدار، حافظ حدیث اور سچے تھے، مزید کہتے ہیں: ہم سے عمر بن محمد داؤدی نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں: میں نے دارقطنی کو دیکھا کہ وہ ابن المظفر کی تعظیم واکرام کرتے ہیں، اور ان کی موجودگی میں ٹیک نہیں لگاتے ہیں، السلمی کہتے ہیں: میں نے دارقطنی سے ابن المظفر کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: ثقہ اور مامون (قابل اطمینان) ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۶/۴۱۸، تذکرۃ الحفاظ ۳/۹۸۰، میزان الاعتدال ۴/۴۳، البدایہ والنہایہ ۱۱/۳۰۸]

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن ملک (؟-۶۵۲ھ)

یہ محمد بن عباد بن ملک داد بن الحسن ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے اور نسبت الخلاطی ہے (خاء کے کسرہ کے ساتھ روم کے ایک شہر کی طرف نسبت ہے)، صدر الدین لقب ہے، حنفی فقیہ ہیں، امام اور فاضل تھے، جمال الدین محمود بن عبدالسید الحصیری اور حسن قاضی خاں سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: فقہ میں "**تلخیص الجامع الکبیر**"، "**مقصد المسند**"، جس میں انہوں نے مسند الامام ابی حنیفہ کا اختصار کیا ہے، اور "**تعلیق علی صحیح مسلم**" ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۶۳، الفوائد البہیہ/ ۱۷۲، الأعلام ۷/ ۵۱، تاج التراجم/ ۴۶]

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ محمد بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے ہیں۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یسار (۱۰۰-۱۷۰ھ)

یہ معاویہ بن عبد اللہ بن یسار ہیں، کنیت ابوعبد اللہ اور نسبت الطبر انی الشامی ہے۔ وزراء میں سے تھے، عزم و احتیاط ورائے اور عبادت و خیر کے اعتبار سے باکمال لوگوں میں سے ایک تھے، فن حدیث و ادب میں مشغول رہے، ابواسحاق اور منصور وغیرہ سے روایت کی، اوران سے منصور بن ابومزاحم وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے، مہدی کی خلافت سے پہلے ہی سے اس سے ملنا جلنا رہا، پھر اس کے کاتب اور وزیر ہوئے، مہدی ان کی تعظیم اور ان کا احترام بہت زیادہ کرتا تھا، اوران کی رائے وتدبیر اور حسن سیاست پر اعتماد کرتا تھا۔

بعض تصانیف: ''كتاب في الخراج'' اس میں انہوں نے خراج کے شرعی احکام، اس کی باریکیاں اور اس کے قواعد ذکر کئے

ہیں، اور یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے خراج کے سلسلہ میں کتاب تصنیف کی۔

[الإعلام ۸/۱۷۴ ، سیر أعلام النبلاء ۷/۳۹۸، شذرات الذہب ۱/۱۷۹،معجم المؤلفین ۱۲/۳۰۴]

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابوأمامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:

ان کے حالات ج۳ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص)

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج۴ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد الإسفرایینی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوحسین الفراء (۴۵۱-۵۲۶ھ)

یہ محمد بن محمد (ابویعلی) بن حسین بن محمد بن فراء ہیں، کنیت ابوالحسین ہے، حنبلی فقیہ، مؤرخ ہیں، انہوں نے اپنے والد سے اور ابوجعفر بن مسلمہ، ابوبکر الخطیب اور عبدالصمد بن مامون وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، ابومحمد الجوہری نے ان کو روایت کرنے کی اجازت دی، اپنے والد کی وفات کے بعد شریف ابوجعفر سے فقہ حاصل کیا، فقہ میں مہارت پیدا کی اور فتوی دینے لگے، مناظرے کئے، تدریس کی خدمات انجام دی اور تصنیف وتالیف کا کام کیا، اور طبقات الحنابلہ کی تدوین کی، ابن عساکر، ابوموسی المدینی اور علی بن عمر الواعظ وغیرہ نے ان سے حدیث روایت کی، ابن النجار کہتے ہیں: انہوں نے امتیاز پیدا کیا اور قرآن و سنت، علم الخلاف

اور مذہب حنبلی کے سلسلہ میں کتابیں تصنیف کیں، وہ متدین، ثقہ اور اوصاف حمیدہ کے حامل تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں ''المفتاح''فقہ میں، ''المفردات''، ''طبقات الحنابلہ''،'' المجرد فی مناقب الإمام أحمد'' اور ''إیضاح الأدلة فی الرد علی الفرق الضالة والمضلة''ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۹/۶۰۱، طبقات الحنابلہ ۱/۱۷۶، مناقب الإمام احمد/ص۵۲۹،الأعلام ۷/۲۴،شذرات الذہب ۴/۷۹]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوسیارہ المتعی (؟-؟)

یہ عمیرہ اور ایک قول عمیر بن أعلم ہیں، نسبت متعی، القیسی ہے، بنی بجالہ کے غلام تھے، ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، ابوالقاسم بغوی کہتے ہیں: یحیٰ بن معین کے واسطے سے مجھ کو یہ خبر پہنچی کہ ان کا نام عمیرہ بن أعزل ہے، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے شہد کی زکاۃ کے سلسلہ میں روایت کی ہے، اور ان سے سلیمان بن موسیٰ دمشقی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال فی أسماء الرجال ۳۳/۳۹۷،تہذیب التہذیب ۱۲/۱۲۵]

ابوطالب: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی القاضی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأبّی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الاءسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

أشہب: یہ أشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأصبہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

اِمام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اُم سلمہ: یہ ہند بنت أبی أمیہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اُم عطیہ: یہ نسیبۃ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

أنس بن سیرین (؟-۱۲۰ھ)

یہ انس بن سیرین ہیں کنیت ابوموسی، نسبت انصاری ہے، حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت کے ختم ہونے سے ایک سال یا دو سال پہلے ان کی ولادت ہوئی، انہوں نے ابن عباس، ابن عمر، جندب البجلی اور قاضی شریح وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے شعبہ، دونوں حماد، اور ہاشم بن حسان وغیرہ نے روایت کی۔

ابن معین، ابو حاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں، ابن سعد کا کہنا ہے: ثقہ ہیں لیکن قلیل الحدیث تھے، اور العجلی کہتے ہیں: تابعی ثقہ ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۴/۶۲۲، تہذیب التہذیب ۱/۳۷۴، طبقات ابن سعد ۷/۲۰۷، شذرات الذہب ۱/۱۵۷]

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

البرکوی: یہ محمد بن بیر علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ت

التمر تاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

التھانوی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

میں انہوں نے ان کی تعریف کی، شیخ جن کا ذکر خیار علماء میں کیا جاتا ہے، عالم، محدث، اور فقیہ تھے۔

بعض تصانیف: حدیث میں "شرح الجامع الصغیر"، نحو میں "شرح الفیة بن مالک"، ان کے علاوہ بھی ان کی دوسری تالیفات ہیں۔

[سلک الدرر فی أعیان القرن الثانی عشر ۲۹/۲، معجم المؤلفین ۲۷۰/۵]

ج

جابر بن زید:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوہری (؟-۱۰۹۱ھ)

یہ عبدالغفور بن محمد ہیں، نسبت النابلسی، شافعی ہے، الجوہری سے معروف، فقیہ، نحوی، منطقی ہیں، نابلس میں پیدا ہوئے، قرآن شیخ بکر الاخرمی سے پڑھا، حدیث کا علم بھی ان ہی سے حاصل کیا، اور قوت فہم

ح

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حکیم بن حزام:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدہلوی: یہ احمد بن عبدالرحیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعۃ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی (؟-۷۷۲ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، لقب شمس الدین، نسبت الزرکشی، المصری، الحنبلی ہے، فقیہ ہیں، مذہب حنبلی کے امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں "شرح الخرقی"، الخرقی کی دوسری

شرح،جس میں الشرح الکبیر کا انہوں نے اختصار کیا ہے،لیکن اس کو مکمل نہیں کر سکے بلکہ ایک چوتھائی کے بقدر باقی رہ گیا تھا، المحرر للشیخ مجدالدین کے ایک حصہ کی شرح، جو باب النکاح سے باب الأضاحی تک پر مشتمل ہے،اورالوجیز کے ایک حصہ کی شرح، جو باب العتق سے باب الصداق تک ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۲۲۴، المنہج للإمام أحمد / ۴۶۲، معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۳۹، مصطلحات الفقہ الحنبلی ص ۱۸۶۔]

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی ذباب (؟-؟)

یہ سعد بن ابی ذباب ہیں، أسد الغابہ، الثقات لابن حبان اور الطبقات لابن سعد میں اسی طرح مذکور ہیں، لیکن الاصابہ میں ہے: وہ سعد بن أبي ذئاب ہیں ابن حبان نے کہا ہے کہ ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، میسر بن عبداللہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے سعد بن ابی ذئاب سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے پاس پہنچا اور اسلام لے آیا، تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری قوم کے لئے کوئی ایسی چیز دے دیجئے جس کی بنیاد پر وہ اسلام لے آئیں، تو آپ ﷺ نے ایسا کر دیا، اور آپ ﷺ نے مجھے ان پر عامل مقرر فرمایا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے مجھے عامل مقرر کیا، اور ان کے بعد پھر حضرت عمرؓ نے مجھے ان پر عامل مقرر کیا، پھر اپنی قوم کے مال دار افراد کے پاس آئے اور کہا: اے میری قوم! شہد کی زکاۃ ادا کرو، پھر اسے حضرت عمرؓ کے پاس بھیج دیا، تو حضرت عمرؓ نے اسے مسلمانوں کے صدقات میں شامل کر لیا۔

[أسد الغابہ ۲/۱۹۵، کتاب الثقات لابن حبان ۳/۱۵۳، الطبقات لابن سعد ۲/۶۴]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن وہب (؟-۹۱ھ)

یہ سفیان بن وہب ہیں، کنیت ابوأیمن، نسبت الخولانی، المصری ہیں، نبی ﷺ سے انہوں نے ایک حدیث کی روایت کی ہے جو مسند احمد بن حنبل میں موجود ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ و حضرت زبیرؓ سے حدیث کی روایت کی، حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں مغرب (مراکش) کے غزوہ میں شریک ہوئے، اور ان سے ابوعشانہ معافری، بکر بن سوادہ اور مغیرہ بن زیاد وغیرہ نے روایت کی۔

احمد بن برقی، عبدالرحمٰن بن ابی حاتم اور ابن یونس وغیرہ نے انہیں صحابہ میں شمار کیا ہے، لیکن ابن سعد اور بخاری نے ان کو تابعین میں ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ حجۃ الوداع میں شریک تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۳/۵۲، طبقات ابن سعد ۷/۴۴۰، أسد الغابہ ۲/۴۱۰، التاریخ الکبیر ۴/۸۷]

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: شاید یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ القاسم بن مرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا ہے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب تفسیر الخازن:

دیکھئے: علی بن محمد الخازن۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب المنہاج: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج ا ص .. میں گذر چکا ہے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص ...... میں گذر چکے۔

عز الدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

علی بن موسیٰ (؟-۳۰۵ھ)

یہ علی بن موسیٰ بن یزید ہیں، کنیت اُبوالحسن، نسبت النیسا پوری، الحنفی ہے، اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، افادہ کی غرض سے نیسا پور پہنچے، اصحاب کبار نے ان سے علم حاصل کیا، اور ان کی شہرت دور دور تک پہنچی، اور انہوں نے طویل عمر بھی پائی، خوب سفر کرنے والے اور صاحب علم ومعرفت تھے، انہوں نے محمد بن حمید رازی اور محمد بن معاویہ بن مالح سے حدیث سنی۔ اور محمد بن شجاع الثلجی سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے ابوبکر احمد بن محمد بن نصر وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، حاکم نے ان کا تذکرہ بہت ہی عظمت اور شوکت کے ساتھ کیا ہے، اور کہا: یہ اور ابوسعید خراسانی یہ دونوں خراسان میں مذہب ابوحنیفہ کے عالم تھے، ان دونوں سے علماء کبار کی ایک جماعت نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "أحکام القرآن"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۴/۲۳۶، الأعلام ۵/۱۷۸، الجواہر المضیہ ۱/۳۸۰، تاج التراجم ص ۳۱]

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص ...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ہیں جنہوں نے مدرسہ سلیمانیہ میں تدریس کی خدمت انجام دی جس کی بنیاد الباشا علی نے اپنے بیٹے سلیمان کے نام پر رکھی تھی۔

بعض تصانیف: "شرح علی مقدمة الشیخ السنوسی"، "رسالة فی الخنثی المشکل"، "فیض الخلاق فی الصلاة علی راکب البراق" اور "حاشیته علی الخبیصی"۔

[شجرة النور الزکیہ، ص ۳۴۹]

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغریانی (؟-۱۱۹۵ھ)

یہ محمد بن علی ہیں، کنیت ابوعبداللہ، غریانی، نسبت الطبر ابلسی التونسی ہے، اپنے زمانہ میں علم وفضل اور عقل وفہم کے اعتبار سے یکتا تھے، انہوں نے ابراہیم الجمی، منصور المنز لی، محمد الحقناوی اور محمد بن علی بن فضل طبری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے ابوالعباس احمد نے نیز محمد بن قاسم المحجوب، ابو العباس احمد بن محمد المنز لی، اور ابوالعباس العصفوری وغیرہ نے روایت کی، انہوں نے حافظ مرتضی زبیدی کو سند اجازت مرحمت فرمائی، یہ سب سے پہلے شخص

ف

الفتوحی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الفراء (۱۸۰ کے بعد-۲۷۲ھ)

یہ محمد بن عبدالوہاب بن حبیب بن مہران ہیں، کنیت ابواحمد الفراء، نسبت النیسا پوری ہے، عقل وعلم اور جلالت وحشمت کے اعتبار سے مشائخ نیساپور میں نمایاں تھے، انہوں نے حفص بن عبدالرحمٰن الفقیہ، جعفر بن عون، عبیداللہ بن موسیٰ اور یعلی بن عبید وغیرہ سے حدیث سنی،

اور خود ان سے بشر بن الحکم، احمد بن ازہر، نسائی نے اپنی ''سنن'' میں، اور امام ابن خزیمہ وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، حاکم نے کہا ہے کہ وہ فقہ وحدیث اور عربی زبان میں مفتی کی حیثیت رکھتے تھے، اور ان میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔

علی بن الحسن الدرابجردی کہتے ہیں: ابواحمد میرے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں، مسلم نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، اور ابن حبان نے بھی ان کا ذکر الثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۸۸، ۳۱۹، شذرات الذہب ۲/ ۱۶۳، سیر أعلام النبلاء ۱۲/ ۶۰۶، طبقات الحفاظ ص ۲۶۲]

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم (۵۵۵-۶۱۷ھ)

یہ علامہ قاسم بن حسین بن احمد لقب مجد الدین اور نسبت الخوارزمی ہے، صدر الافاضل کے لقب سے مشہور تھے، عربی زبان کے عالم تھے، فقہاء حنفیہ میں سے تھے، ''المغرب'' کے مصنف برہان الدین ناصر، نجم الدین عمر نسفی، اور صدر الاسلام محمد بزدوی وغیرہ سے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''شرح المفصل'' للزمخشری، ''التوضیح''، ''الزوایا والخبایا''، ''بدائع الملح''، اور ''لهجة الشرع فی شرح الفاظ الفقه''۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۴۱۰، الفوائد البہیہ ص ۱۵۳، الأعلام ۶/ ۸۰، معجم المؤلفین ۸/ ۹۸]

القاسم بن سلام، ابوعبیدہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلیٰ: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرمانی: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الکفوی: یہ ایوب بن موسیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المز نی: یہ اسماعیل بن یحیی المز نی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المغیرۃ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی (۹۵۲-۱۰۳۱ھ)

یہ عبدالرؤوف بن تاج العارفین بن علی، بن زین العابدین ہیں، لقب زین الدین، اور نسبت المناوی، الحدادی، القاہری، الشافعی ہے، عالم ہیں، مختلف علوم میں دسترس حاصل ہے، امام فاضل، زاہد و عابد، اللہ کے لئے صبر کرنے والے اور اسی کے لئے خضوع وخشوع اختیار کرنے والے، بہت نفع پہنچانے والے تھے، بہت سے متون شافعیہ کے وہ حافظ تھے۔

بعض تصانیف: فقہ شافعی ہیں "شرح التحریر"، "فتح الرؤوف الصمد بشرح صفوة الزبد"، "فتح الرؤوف القادر"، "فتح الرؤوف الخبیر بشرح کتاب التیسیر"، "شرح المختصر المزنی"، اور "کتاب فی الفرائض و شرح علی الشمعة المضیة"۔

[خلاصۃ الأثر ۲/۴۱۲، البدر الطالع ۱/۳۵۷، معجم المؤلفین ۵/۲۲۱، ہدیۃ العارفین ۱/۵۱۰، إیضاح المکنون ۱/۱۹، ۲۰]

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ی

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔